性史

The History of Sexuality

上海科学技术文献出版社

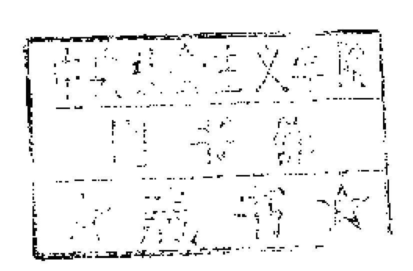


性　史

（第一、二卷）

［法］米歇尔·福柯 著

张廷琛　林　莉　范千红 等译



上海科学技术文献出版社

性　史

（第一、二卷）

〔法〕米歇尔·福　柯　著

张廷琛　林　莉　范千红　等译

责任编辑：凌　丁
技术编辑：屈澄清

*

上海科学技术文献出版社出版发行
（上海市武康路2号）

新华书店经销
昆山亭林印刷厂印刷

*

开本 787×1092　1/32　印张 14　字数 277,000
1989年1月第1版　1989年1月第1次印刷
印数 1—105,000

ISBN 7-80513-272-0/Z·72

定价：5.00元

内 容 简 介

本书是一部有世界影响的名著。

作者是当代法国著名学者，西方学术界称他为本世纪“最后的大师”。

在这部记叙性状态经验的书中，福柯凭藉广博的学识和深厚的功力，从一个全新的角度，深入地考察了性科学的各个侧面：性与权力、性与爱情、性与家政，性的调节、性的养生法、性的道德归演……，揭示了人类社会无法回避的一个重大问题：“一种反映欲望、快感和性的道德是怎样诞生的”。它对于人类认识自身，有着较为重要的参考价值。

拨开性的历史迷雾

——译 序

张 廷 琛

结构主义与存在主义、新马克思主义，是20世纪西方几种重要的思潮。这些思潮曾一度演得轰轰烈烈，形成波澜壮阔的思想政治运动，甚至于1968年在这些思潮的大本营法国酿成了轰动一时的学潮。然而，70年代以后，随着学潮的失败，学生运动渐趋低落，这些思潮也随之沉寂，这些运动的思想领袖，死的死（如存在主义思想大师萨特），疯的疯（如新马克思主义者阿尔杜塞），不死不疯的也早已耗尽了当年勇。思想界进入了后结构主义阶段，但是，理论似乎已经很难再引起过去那样广泛的社会轰动。解构

主义虽然影响巨大，但那也只是限于学术界，加上它那"游艺"(playful)般的行文，人们甚至至今仍在怀疑它究竟带有几分"严肃"。

1984年，两本书的出版却打破了多年的沉闷，使人们一下子又兴奋起来。这两本书便是《快感的享用》(L'usage des plaisirs)与《自我的呵护》(Le Souci de soi)，作者米歇尔·福柯(Michel Foucault)。人们突然发现，他们仍然拥有"最后一位大师"。然而，人们的翘首以待，迎来的却是福柯撒手而去的噩耗：1984年6月25日，福柯因患坏血病在巴黎逝世，终年57岁。

于是，人们在扼腕之余，进一步掀起了颇为壮观的福柯热，享用、消化福柯在一片荒漠中为他们掘出的甘泉。而且，这种热情并没有随着时间的推移而消减，福柯的思想也越来越显示出其价值。时至今日，福柯的影响几乎已渗透到每一个人文学科的领域。这种状况，与萨特逝世后的寂寞恰成对照，正如一位美国批评家所说的，早在萨特逝世之前多年，存在主义就已失去了影响，而福柯去世的时候，人们却正在讨论他的思想价值何在。

1984年出版的这两本书，是《性史》(Histoire de la Sexualité)一书的第二卷与第三卷。该书第一卷《认知的意愿》(La volonté de savoir)已于1976年出版，人们仍然记得当年第一卷出版的时候，也曾引起过极大轰动，人们当年是那样热切地企盼着后续各卷尽快问世，这也许有点奇怪。《性史》，顾名思义，讨论的是性问题，这样一部书何以能产

生如此广泛的社会效应，并引导着人们去进一步全面研究福柯的著作，使之在人文研究各个领域产生广泛影响呢？

在我们中国人的心目中，当代西方人的性观念是相当开放的。然而，我们不应忘记，西方也有一系列的性禁忌，这些性禁忌的阴影至今仍然笼罩着西方人的心灵。不远的过去，人们还谈性色变。在今天，虽然人们不是谈性色变，但在谈及性的时候也还是要小心谨慎，“正派人”也还是要三缄其口。在英语、法语、德语中，也还是有一系列涉及到性的词汇被列为禁忌语，为“正派人”所不屑挂齿。这似乎分明在告诉我们，在西方，性也一直遭到了压抑。

于是，学者们普遍认为，性的历史便是性受到压抑的历史，而且，这种压抑由最初的轻微压制变得越来越严重，最后至于完全的禁绝。这里隐含着一种发展，一种连续的积累。有发展便有衰微，这种压抑发展到了极致，也便预示着它的解除，性压抑的登峰造极之日，也便是它的解放到来之时。“性史”，是否应该向人们展示这一发展而至式微的过程呢？是否应该为破除性的禁忌，争取性的解放鸣锣开道呢？

如果怀着这样的期望来读《性史》，那就必定要失望。福柯会告诉我们，这种期待，以及这种期待背后的认识本身就很成问题。认为性受到了压抑，把性的历史看成是性压抑的历史，这本身就是站在压抑的立场说话，站在压抑的立场去试图求得解放，这就好比是拔着自己的头发想离开地球。

福柯提示我们注意一种现象，为了不触犯禁忌，人们在谈论到性的时候，必须处处小心。这样一来，便产生了一种悖谬，“性的压抑”，反倒使性成了人人时刻关注的对象，结果，事实上性却在遍地开花，人们的“性意识”在普遍加强。

那么，是不是可以说，性没有受到压抑呢？如果这么看，福柯会告诉我们，这也成问题——因为你仍然没有摆脱“压抑”的立场。

到了这里，也许我们要返身问一问人们为什么总是从“压抑”的角度去看问题了。这也正是福柯在《性史》中要回答的问题。对福柯来说，重要的不是性是否受到压抑或性为什么会受到压抑，而是“为什么我们会说自己受到了压抑”，我们又“通过什么确证了性被否定？”（见本书第 9 页）在这里，福柯所关心的并不是一种认识的正确与否，而是这种认识为什么会产生，是这种认识背后的文化机制。

人们在从“压抑”的角度考察性问题的时候，之所以会陷入悖谬，这是由于受到了语言的捉弄。无论是压抑还是不压抑，与性的实际状况似乎都不相符。然而，从这一角度去看问题的人却都信以为真。对于现实来说，“压抑”根本没有意义，而对信以为真的人来说，它却极有意义，这颇有点近于堂·吉诃德将风车当成巨人一样。福柯认为，在这里，重要的不是这种对号入座符不符合事实，因为语言本来就是人为的创造，用它来对应事物永远是一个错误。一个语词只有进入特定话语的范畴才能获得意义，也才有被人说出的权利。否则，便要被贬入沉寂。特定的话语背后，总体

现着某一时期的群体共识，一定的"认知的意愿"。一个人的"认识"是否被接受，是否被视为"真理"，完全有赖于他的认识是否符合群体的共识，堂·吉诃德之所以被视为疯狂，完全是因为他的比类不符合当时的共识。

所谓共识，福柯有一个特定的术语来表达，那就是"知识型构"。它指的是联结一切修辞、科学和其他话语形式的一种总体关系。它是特定时期社会群体的一种共同的无意识结构，它决定着那一时期解决问题的可能途径与范畴，决定着那一时期提出问题的可能方式与思路。不同的时期，知识型构是不同的，而且不同时期纵使在时间上前后相连，知识型构却未必互相联系。换句话说，从一个时期进入另一个时期，不是由于发展，而是由于"转型"，不是由于"延续"，而是由于"断裂"。

每一个时期无不按照自己的认知意愿在构筑自己的世界(严格说，应该是语言世界)，形成这一时期的话语形态，而这一时期的种种话语则由这一时期特定的知识型构统摄，形成互相关涉的严密网络，在自己内部对所指涉的事物进行简化、调整、稀释(rarefication)，赋予它们以秩序，而对它所未指陈的事物实施压抑、排斥。在这一点上，福柯大大超出了具体历史的范畴，看到了权力的运作。

过去人们往往将权力与主权、政府、国家机器联系在一起，而福柯则认为这并未触及权力的实质。权力产生于话语的机制，它在话语的运行中运作，体现于一切关系之中，或者说权力本身就是关系。话语在内部进行的调整，赋

予内部事物的秩序与意义，本质上便是赋予它有产生意义的权力，有进入特定序列的权力。这种权力的获得，则以屈从为代价：要获得这种权力，就必须进入赋予权力的话语，受这种话语的控制。所以，权力实际上就是这样一种主从、亦主亦从的关系。同时，话语又是权力所争夺的对象。权力结构作为一种特殊的关系，把不同的话语形式联成网络，建立这些话语形式的共同点与运作条件。话语对它所未指陈的事物的排斥与压制，也是权力的重要运作形式。对这些事物的压制，也就是不赋予这些事物（语词）伸张意义的权力，也就是不许它有说话的权力。然而，被压制的事物却又不是这样一下子被打入永劫，从此消失，而是成为权力的玩物，永远被权力戏弄于掌心。这是因为，权力永远是一种关系，它永远是一种实际的运作，永远必须有实施诡计的对象。倘若被压制的事物一下子消失，权力也就立即失去了压制的对象，不再成为权力。权力玩弄被压制事物的方法，便是让它在话语的外缘活动。或者说为它创造别一种话语，为它提供一种说话的机会，于是，一方面被压制的事物必须受到压抑，必须贬入冷宫，另一方面，它却又必须时时露面，时时伸张自己的意义。于是，被压制的事物又在另外一种意义上得到了权力。只是按照权力的规定，它所伸张的意义与话语内的事物不同。话语内的事物得到权力的认可，具有的是自称为真理的权力，而被排斥事物则只有自认为谬误的权力。因此，被压制的事物虽然受到权力贬黜，却时刻在参与着权力所玩弄的真理-谬误游戏。压抑只不过

是权力实施控制的一种技巧。

这样一来，却又导致权力中心的移位，权力的中心不再处于行使压抑功能的权力之所在了，或者说，行使压抑功能的权力已不再是唯一的权力中心了。所谓压抑，只不过是众多权力运作中的一种。而实际展现在我们面前的历史事实却是权力借助自己的游戏造成了话语的播散，显露了自己的多形特征。权力在压制的同时还进行着创造，这便是权力的战略。

这也就是说，权力不属于任何个人，它不可能被夺取或剥夺。权力的运作也不是自上而下，而总是由局部开始汇开形成网络。所谓权力集于政府、国家机器、君主等等的看法，其实是受到了假相的蒙骗，因为所谓“领导权”只是权力形成的一种效验，并不是权力本身（参见本书91至93页）。因此，那种认为可以通过夺取或者摧毁权力机器去推翻现存政权的想法是幼稚的，因为即使真的摧毁了权力机器，也还是触动不了权力，权力关系的网络马上又会原封不动地在新形势新条件之下重现。这里隐含的，无疑是在1968年法国学潮失败后一代知识分子对文化的深刻反省。

《性史》正是要通过与人生关系最密切，也最为现代西方人所关注的性问题切入，来探讨权力与话语、知识之间的关系，权力的运作及可以导致权力变更的知识转型机制的。

《性史》一书，根据作者原来的打算，要写六卷。可惜作者死得太早，只完成前三卷与第四卷《肉欲的告赎》（Les

Aveux de la Chair)的部分。第一卷为全书引论，主要交代研究的对象、提问的方法、分析的手段等等。第二卷探讨的是古希腊的性观念与性实践及这种做法产生的原因。第三卷考察的是基督教对性快感加以限制之前几个世纪希腊罗马人的性道德。第四卷探讨基督教祖师们对性问题的严肃态度。

所谓性，一般称作 sexe，指的是与性别有关的各种事物及由男女双方经结合而导致的各种关系活动。但是《性史》考察的却不是这个"性"，而是意义比 sexe 窄得多的"性"(sexualité)，指的是性的欲望、快感等与性行为有关的情事与状态，这些状态与情事，基本上是属于个人的本能及心理的范畴。

福柯认为，sexualité 的观念是基督教带来的。这一观念是权力运作的结果，又是权力运作的条件。二者互相作用的结果，导致了性的展布，也带来了权力的播散。尤其是到了 19 世纪，性作为人体的一种重要官能被彻底与其他官能分离开来，成为权力与人的肉体之间的战略要津，权力将性同肉体的其他官能分离开来，并通过对性的控制来控制肉体。人们忽视了权力在性展布中的创造性作用，只看到它控制肉体的一面，因而产生了错觉，提出了压抑的假设。包括弗洛伊德的心理分析也是基于这样的错觉(参见本书第 125—128 页)。

福柯认为，古代希腊人对性的认识，是一种总体的把握，他们并没有现代西方人这种 sexualité 的观念。他们也

强调要节欲，但却不是像现代西方人那样对自我的克制，而是如第三卷书名所示，是对自我的呵护，是为了更好地发展自身的推理能力，是为了使自我变得在美学上更令人愉快。节欲的目的，是想使自己成为理想的人。希腊人关心的不是如何进行性活动，应该与什么人发生性关系，而是要看一个人是否能左右自己的情欲。所以，希腊人根本没有性倒错或离轨行为的概念，而只考虑是丑还是美，是适度还是过分。出于对自我的呵护，希腊人将性变成了一种生活的艺术来享用，就像饮食一样，成为一种养身之术（从这一意义上来说，古希腊的性观念倒是颇有点近似于中国古代所谓“食色性也”的观念）。

但是，现代西方人却不同，他们使得性与艺术分了家，通过“性科学”将性变成了一种技术，将性快感与功利结合了起来，特别强调婚姻关系，严格规定性活动的对象与方法，并强调贞节，使性纯粹成为生殖的工具，并且由对自我的节制取代了对自我的呵护。

由于这部书没有写完，福柯自己提出来试图解决的问题尚未有最后的答案。但这部书无疑是福柯一贯思想的深入申述。根据福柯的思想逻辑，他无疑是暗示现代西方人必须认清自己对自己的性的理解，扭转在这方面的自欺欺人倾向。而要想改变现状，首先必须改变自己，改变的动力只能来自自身。这对于处在学潮过后的沉闷之中的西方人来说，无疑提供了一种新的希望。

《性史》一书作者只留下三卷半，现在我们分为两册奉

献给读者，第一、二卷为一册，三、四卷为一册。这里的是第一、二卷。译文根据英译本转译。

参加翻译的同志分工如下：

第一卷　第一部分、第二部分第一章、第三部分由张廷琛翻译；

第二部分第二章及第四、五部分由范千红翻译

第二卷　导论第一章由林森翻译；

第二、三章由梢琼翻译；

第一部分由汪洪章翻译；

第二、三部分由林莉翻译；

第四部分由罗家礼翻译；

第五部分及结论由朱丽翻译。

另外，党明明等同志也参加了部分工作。

本书是学术性很强的著作，书中涉及不少古希腊语及拉丁语文献，有不少是译者所不熟悉，而国内又一时无法查考的资料，这给翻译造成很大困难。译者虽竭尽努力，但也还是很难说已经完全解决，翻译中一定还存在许多不妥甚至错误之处，尚盼方家指正，以俾再版时更正。

1988年9月20日

目　　录

拨开性的历史迷雾
——译　序……………………………张廷琛 1

第一卷　认知的意愿

第一部分　我们“别一种维多利亚人” ……………3
第二部分　压抑假说……………………………15
　第一章　开口言谈的鼓动……………………15
　第二章　性倒错思想的灌输…………………36
第三部分　性科学………………………………51
第四部分　性的展布……………………………75
　第一章　目　的………………………………79
　第二章　方　法………………………………90
　第三章　范　围 ……………………………101
　第四章　分　期 ……………………………113
第五部分　生杀予夺的大权 …………………129

第二卷　快感的享用

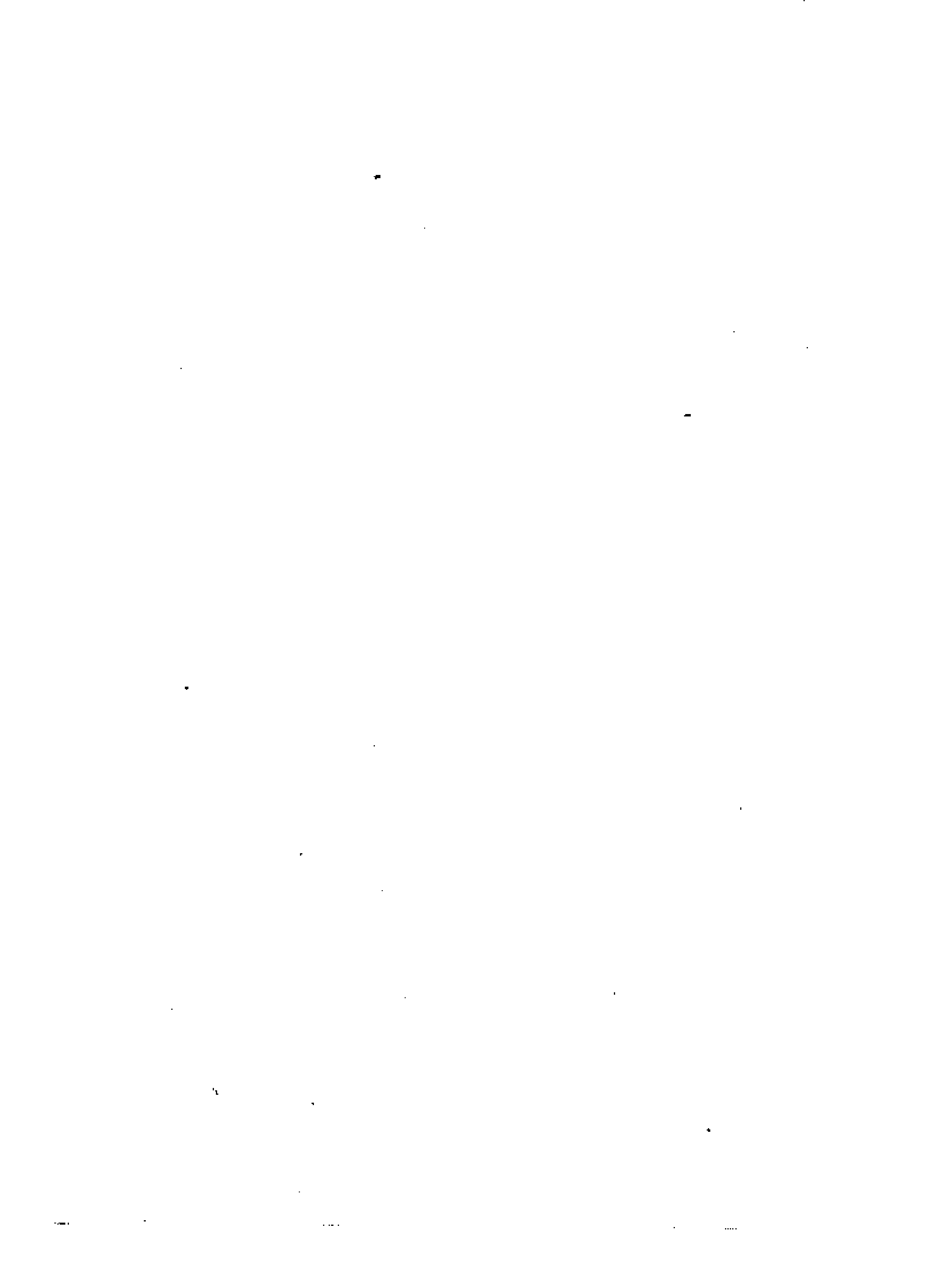
导　论 ……………………………………………157

第一章　变　异 ……………………………………157
第二章　置疑的形式 …………………………………169
第三章　自我的道德与修持 ……………………………181
第一部分　对快感的道德置疑 …………………………189
第一章　Aphrodisia（性欲与性行为）………192
第二章　Chrēsis（享用法） …………………………210
第三章　Enkrateia（控制） …………………………222
第四章　自由与真理 …………………………………240
第二部分　养生法 ……………………………………259
第一章　一般养生法 …………………………………261
第二章　快感的养生学 ………………………………272
第三章　冒险与危险 …………………………………281
第四章　行为、消耗与死亡 …………………………290
第三部分　经济学 ……………………………………307
第一章　婚姻的智慧 …………………………………307
第二章　伊斯可马可斯的家政 ………………………317
第三章　节欲的三个方针 ……………………………333
第四部分　性爱论 ……………………………………353
第一章　一种成问题的关系 …………………………353
第二章　男童的荣誉 …………………………………373
第三章　快感的对象 …………………………………386
第五部分　真正的爱情 ………………………………399
结　论 …………………………………………………420
附录：福柯的生平与著述 ……………………………426

第 一 卷

认知的意愿

（性史引论）



第一部分

我们"别一种维多利亚人"

很长一段时期，我们一直赞同维多利亚式的人生规范，甚至时至今日，我们也还是为这样的规范所左右。因此，我们谈性色变，拼命克制，变得虚伪，这却又被看成是谨言慎行，是至高无上的品行，于是大加赞扬。

17 世纪初叶，人们似乎仍然普遍带着几分坦诚。性活动并不需要如何隐秘；说话并无多大禁忌，干事也无须怎么掩饰；纵然犯禁，却也司空见惯，谁也不以为怪。与 19 世纪相比，对于粗俗、猥亵、有碍体面的事，禁忌甚为宽松。在那个时代，人们表情直露，言而无愧，公开越轨，男女器官解剖随意示人。演示交合的时候，成人们笑语满堂，儿童们也置身于成人之间，心知眼熟。这个时代，是肉体"自我展示"的时代。

但是，这晴明的白昼不久便步入了黄昏，随之而来的便是维多利亚资产阶级单调沉闷的黑夜。性受到了细密的限制，搬回了家中，受到婚姻家庭的监护，归缩为种族繁衍的

严肃功能。谈到性，必须三缄其口，这成为人们的行为规范。合法的生育夫妻定下法规，强使夫妻关系成为模式，强化夫妻关系的规范，维护夫妻关系的现实，将谈性的权利变为夫妻的专利，严格遵守隐秘原则。大至社会，小至家庭，只有一个地方被认可为性的场所：父母的卧室。这可是个功利性的生育场所，其他地方便只好含而混之。要想举止有度，就要避免与其他肉体接触；要想语言正经，就得出口干净。生殖以外的性行为蒙上了变态的污垢，要是过分公开化，便立即遭到非议，受到惩罚。

如果性行为不是出于生育繁衍的需要，不纳入生殖繁衍的轨道，就别想得到认可，受到保护，更不用想有谁会去附耳一听，而只能遭到放逐、否定，逐入沉寂。不仅不存在，就连存在的权利都没有，一旦有抬头的迹象，便立即要使它消声匿迹——无论是语言还是行动都概莫能免。例如，人人明白孩童无性可言，因而便禁止他们谈性，一旦他们在这方面表现出来，成人便立即闭目塞耳，不看，也不听，人人遇此三缄其口，只是心照不宣。这些便是压抑的基本特征，它与法律的禁令甚为不同：压抑判决要它销声匿迹，而且要求人们对它缄口不言，以维持它的不存在，此中深意，便是要认可此类事无可言、无可见、无可知。这便是我们资产阶级社会羞羞答答的逻辑与虚伪。当然，它也不得不作出一些通融。要是真有必要为非法的性留下余地，推论的结果便是：那就让这可憎的恶作剧到别处去演，去那可以使它复兴的地方。如果不入繁衍的环节，那就进入赢利的领地。妓

院与疯人院便是这种可以容忍它的地方：妓女、嫖客、还有淫媒，再加上心理医生和他的歇斯底里症患者——如斯蒂汶·马库斯[1]所说的，这些“别一种维多利亚人”——似乎偷天换日地将人们计及的事物序列中没有言及的快感给转换了。经过默许的语言与信号，可以按现行的转换率对换。只有在这样的地方，毫无约束的性才有权表现为（在安全隔绝的情况下）实在形式，只表现为隐秘、严格受到限制而经过规范的话语形式。在别的任何地方，现代清教主义都要强行实施禁忌、绝迹与缄默这三重敕令。

然而，我们难道没有从这长长的两个世纪中解放出来吗？在这漫长的两个世纪中，性的历史应该被看作是压抑越来越严重的编年史。据说，我们或许只是在很小的程度上解放了自己，或许弗洛伊德取得了一点进步，但他的研究那么谨小慎微，在医学上那么持重，从科学上保证了它无碍风化，还要预先作出那么多警告，以求一切都能得到控制，没有“泛滥”之虞，放到卧榻与话语之间最安全、最无关碍的地方，但还是在床上轻轻耳语。然而，事情难道就不能是另外一种面目？有人说，假如压抑确实自古便是权力、知识与性三者之间的基本环节，那么我们要想摆脱压抑便须付出惨重的代价；必须逾越法轨、解除禁忌、放纵言谈、重新确认快感在现实中的地位，在权力机制中建立一种全新的系

---

① 斯蒂汶·马库斯：当代美国文化批评家，著有《别一种维多利亚人》(The Other Victorian)，探究正统维多利亚社会背后开放的性观念与性行为。——译者

统。这是因为，真理的微光，哪怕只有很弱的一线，也要受到政治的制约。因此，我们不能期望仅仅通过医疗实践便获得企求的结果，更不能希望理论探讨会达到预期的目标，无论这种理论探讨如何严密都无济于事。因此，人们指摘弗洛伊德向正统妥协，指摘心理分析只起规范化的作用，指摘德国人在激烈之下明显隐藏着怯懦，指摘性的“科学”所确保的一切人格统合效果及性科学研究实践的不可靠。

关于现代性压抑的议论立足颇为稳当，这无疑是由于它极易立足。它有着历史与政治的庄重保证。人们将压抑时代的到来定在经过千百年的开放与自由表达之后的17世纪，这样便使它能与资本主义的发展得以吻合，从而成为资产阶级秩序的一个不可分割的组成部分。处于次要地位的性及其劫难的记载摇身一变，进入了生产方式变革的堂皇的历史；它那无足轻重的一面就此从人们眼前消失。于是，产生了这样一种解释原则：假如性真是遭到如此严厉的压抑，那只是由于它与一般紧张的工作规则格格不入。一旦劳动力得到系统利用，怎么还能允许它浪费在快感的追求之上?这种快感的追求必须降到最小系数，只要使劳动力能得到繁衍即可。也许，性及其影响并不是那么容易明释的；而另一方面，这样建构起来的对它们的压抑却很容易分析。性的动机——不仅需要性自由，而且需要从性获取的知识以及谈色论性的权利——变得与政治动机的是非廉耻联系在一起，性也上了未来的日程表。人们也许会怀疑，为了

给性的历史攀上这么引人注目的关系而接受这么多预警，这种做法当中怕很难找到旧日那种谨慎守礼的痕迹了。照这样的做法，似乎首先必须有这样的相互关联，然后才有可能使这样的论述系统化，或者为人们所接受。

然而，从压抑的角度去界定性与权力之间的关系之所以如此令人满意，或许还有别的原因：这样对言者有益。如果说，性受到了压抑，被派定要遭禁，派定不许存在，派定要处于缄默之中，那么，你只要言语涉性，便会有故意犯禁之嫌。一个人对性大发议论，那便已将自己置于权力所及的范围之外。他会颠覆既成法律，预示着自由之将至。这足以解释现今为什么人们谈到性总是那么严肃。19世纪的人口学家与精神病学家万不得已无法回避性时，总觉得最好请读者原谅他们谈及这么卑琐低下的问题。然而，眼下几十年来我们却发现，一触到这个问题便很难令人不发窘：我们一心明白自己在向众人认可的权力挑战，我们的语气表明自己在搞颠覆活动，我们在急切地驱走现在，召唤着未来，相信我们自己所做的贡献能够加速它的到来。造反呀、自由必将来临呀、未来的时代必将有另外一种法规呀，诸如此类的东西，都隐然溜进了这种关于性压抑的讨论之中。在这些话语之中，先知的某些功能又得以复活。明天，性将会重新成为好事。由于这种压抑已得到证实，过去因为害怕讥笑，或慑于历史的严酷，我们大多数人不敢将它们共列并置的那些概念，现在便可以小心谨慎地让它们同生共存了：变革与幸福，或者说变革与别一种肉体、一种更新更美的肉

体；或者实实在在地说，变革与快感。在我们迫切要从压抑的角度来谈论性的焦灼背后，无疑有一种支柱，那便是我们有这样的机会能无拘无束地出口反对现存的种种权力，说出真理，预言极乐，将启蒙、解放与多重的快感联系在一起，创出一种新的话语，将求知的热情、改变法规的决心和对现世快乐的欲望紧密结合起来。这也许不仅能解释对性压抑所说出的东西何以具有市场价值，而且能说明仅仅侧耳倾听一下这些志在清除压抑影响的人们说了什么何以也具有市场价值。毕竟只有在我们的文明之中，官员们受雇去听取每个人的性秘密，好像谈性的冲动、想通过谈性激起的兴趣早已超出为人听闻的可能性，因此有些人甚至拿出自己的耳朵来供人租用。

然而，我觉得根本的东西似乎并不是这一经济因素，而是在我们这个时代存在着一种话语，这话语将性、真理的揭示、整个法规的颠覆、新时代即将来临的宣言、以及对某种幸福的预卜紧紧联系在一起。今天，作为古老的布道形式支柱的恰恰是性，这种布道形式，对于西方人来说实在是司空见惯而又极为重要的。过去几十年间，一道关于性的训诫横扫了我们的社会。这训诫带着微妙的神学口气，操着受人欢迎的声音，鞭挞了陈旧的秩序，揭发了虚伪，歌颂了直率和真诚的权利，使得人们梦想能有一个新城市。方济各教派也被人们记了起来。我们也许会感到奇怪，在西方的工业社会中，长期伴随革命工程的激情与虔诚怎么会一古脑儿延展到性的问题上去。

因此，关于性遭受压抑的观念并不只是一个理论问题。虚伪的资产阶级忙忙碌碌，心中有自己的是非标准。没有任何一个时代像资产阶级时代那样对性压制得这么厉害。确认了这一点，必然同时带出话头，旨在揭示性的真相，摆正它在现实中的位置，颠覆凌驾于性之上的法规，改变它的未来。对压抑的确认与对于性所持的态度二者互相关涉，互相促进。认为性没有遭到压抑，或者认为性与权力之间的关系并不以压抑为主要特征，那就必然会陷入死气沉沉的悖谬之中，不仅有悖于人人接受的常理，也有悖于这一常理背后的整个秩序与所有推理的"兴致"。

下面的一系列历史分析，立足点正在于此。眼下这一卷既是引论，同时又是初步的概览：这一卷考察了几个重要的历史细节，概括了某些理论问题。简而言之，我的目的在于检讨我们社会的状况。一个多世纪以来，这个社会一直在谴责自己的虚伪，不厌其烦地谈论自己的沉默，煞费苦心地详尽叙说自己不说的东西，指斥自己所运用的权力，允诺要把自己从使得自己运行的法规中解放出来。我不仅要探讨这些话语，而且要探讨支撑着这些话语的意志与战略意图。我要提出的问题，不是我们为什么会受到压抑，而是为什么我们会说自己受到了压抑，而且说的时候带着那样强烈的情绪，对我们不久的过去、我们的现在乃至我们自身都是那样的愤慨？我们通过什么确证了性被否定？是什么导致我们去表明性是我们所掩藏的东西，说性是我们所压制不许出声的东西？在做这一切的过程中，我们用最明晰的措辞

对它作了表述，试图将它赤裸裸地揭示出来，把它坐实为它的权力与作用来予以确认。要说性为什么与罪愆联系在一起这么久，问这样的问题自然也不是没有道理，虽说这样的联系是怎样形成的还有待于廓清，而且我们还须谨慎行事，万不可笼而统之地匆忙下结论说性已被“判入罪愆”。但是，我们也必须问一问为什么我们今天要为曾经使性成为一种罪愆而深以为歉，背上沉重的包袱？是什么导致我们在自己的性这方面“失了足”？我们的文明怎么会怪到通过滥用权力告诉自己说自己久已对性“犯了罪”？一边声言要把我们从性的罪恶本质下解放出来，一边又要说我们犯了历史大错，让我们在想象中去怪罪这种本质，并据此信仰去得出灾难性的结论，对此，我们究竟应该怎样解释？

应该说，如果这么多的人今天都确认这种压抑，那理由在历史中便已明晰。如果说他们确实到目前为止已谈得太久，谈得太多，那也是因为压抑根深蒂固，理直气壮，沉重地压迫着性，要想将我们从压抑之下解放出来，不是一两次指斥就能奏效的，而是任重而道远。由于权力，特别是在我们的社会中运作的权力，其本质特征便是压抑性的，而且特别注目于无用的能量、快感的剧烈以及各种不合规范的行为，这无疑使得任益重而道更远。因此，针对这种压抑权力的解放如果迟迟不见大效，我们也不必大惊小怪；自由谈论性，实事求是地接受性，这种努力与到目前为止从未阻断过的历史之流非常疏远，并与权力的内在机制格格不入，因此，在最终完成自己的使命以前，这种努力在很长时间之内

只能取得微乎其微的进展。

对于我将称之为“压抑假说”的问题，我们可以提出三个严峻的疑问。第一个疑问是，性的压抑真的是既定的历史事实吗？首先进入视域并继而使人提出初始假说的东西难道真的就是起始于17世纪的性压抑机构的突出加强甚或是真正确立？这完全是一个历史的问题。第二个疑问是，权力的机制，特别是在我们这样的社会中运作的那些机制，真的从根本上说属于压抑性的一类？禁律、检查、抑制等等，这些难道真的是权力在一般情况下，即使不是在所有社会均是如此，在我们自己的社会中也确定无疑，借以运作的诸种形式？这便是一个历史——理论问题了。第三个，也是最后一个疑问是，对压抑给予批判的话语对于到那时为止毫无阻挡地运作的权力机制是否起到了路障的作用，或者说，它把这一历史网络指斥(无疑也即错误表达)为“压抑”，那它自身实际上难道不正是这一网络的一个部分？在压抑的时代与对压抑的批判分析之间难道真的有一个历史的断层？这便成了一个历史——政治问题。我之所以要引入这三个疑问，目的并不只是想与前面概括出来的论点针锋相对，形成对称；这不是说性在资本主义与资产阶级社会里远未受到压抑，相反却从自由无所变化的机构获益良多；也不是要说在我们这样的社会中，权力其实是容忍多于压抑，对压抑的批驳，虽使自己有那么点与过去决裂的神气，其实却构成了更加陈旧的过程的一个部分，而根据各人对这一过程理解的不同，它不是成为放松禁令过程中的一个新的偶发事

件，便是成为权力的一种较为迂曲而审慎的形式。

我针对压抑假说提出的疑问，目的并不在于指出这一假说是错误的，而在于将它放回到17世纪以来的现代社会中关于性的话语的总体系统中去。为什么性被讨论得这么多?人们都说了些什么?权力通过所说的这些内容都产生了些什么作用?在这些话语、权力的作用与它们所赋予的种种快感之间存在着什么样的关系呢?这一联系，结果形成了什么样的认识?要而言之，目的是要界定支撑我们这部分世界有关人类性的话语的权力——认知——快感系统。因此(至少在第一例中)，中心问题并不是要确定人们对性置是还是论非，设禁还是纵容，持之为高还是贬之为卑，或者人们是否洁口净语以谈色论性；而是要对它为人谈论这一事实作出解释，弄清是谁在说话，站在什么立场，以什么观点说话，促动人们谈色论性并将人们所说的话储存起来并予以散播的都是些什么惯例成规。简而言之，核心的问题是总体的"论证事实"，亦即性得以"用话语表述"的方式。因此，我主要也着眼于坐定权力的各种形式，勘定它的渠道，还有它所渗透的话语，以求把握行为的最模糊而独特的形态，把握住使它能得以接近几乎没有蛛丝马迹可寻的欲望形式的门径，弄清它如何渗透并控制着日常的快感——所有这些随之而来的作用，既可是谴责、阻碍、致废，也可激发和强化。简单说，就是"权力的多形技巧。"最后，根本的目的不是要确定这些论证的结果及权力的作用是导致人们去确立性的真相，还是与此相反，构造出种种假象来掩盖真相，而且要揭

示出既作为这些东西的支柱，又作为它们的工具的“认知的意愿”。

请别误解：我并不声言自古典时代以来性从来没有遭禁，从来没有受拒，从来未被掩饰，从来未被误解；我更没有说自那个时期以来，性受这些东西之苦比以前为轻。我并不认为性的禁律只是一种诡计；但是，将禁律变成基本的构造因素，要人们据以撰写自现代以来关于性的言谈的历史，这却是一种诡计。压抑假说把所有这些反面的因素——防卫、检查、谴责——全部集中到一个注定只会说否的核心大机制上。这些因素，实际上无疑都只是组构的元件，在向话语的转换中，在权力技术之中以及在认知的意愿之中无不有其局部的结构作用，而话语的转换、权力技术与认知的意愿则远不能归结为前面所说的那个机制。

长话短说，我不想去分析人们一般优先考虑的性饥渴的状况以及性淡化的常规，而是想搜求论证结果（论证结果当然也要求人们缄口）、权力的产物（这有时确有禁律的作用）以及知识的宣传（这常常使得错误的信仰或系统的错误观念流传）等方面的具体事实；我想要写下这些事实及其变迁的历史。从这一观点出发所作的初步考察似乎表明，自从 16 世纪末以来，“性的话语表述”经历的远不是一个越来越受到严格限制的过程，而是恰恰相反，受着激发性越来越强的机制的制约；权力施于性的技巧并没有遵循什么严格选择的原则，而是在播散与培殖多形的性；认知的意愿并没有在不许解除的禁忌面前止步，而是坚持着要使性合法化

——尽管其间也有不少失误。我想要提纲契领重点考察的正是这些运动，而压抑假说、禁令及由禁令带来的对性的排斥的事实则仅仅是带过而已。我将以某些历史事实作为指针来开始我的研究。

第二部分

压抑假说

第一章　开口言谈的鼓动

因此，17世纪是压抑时代的开始，它象征着我们所称的资产阶级社会，这个时代，也许我们至今还没有完全甩在后面，于是对性直呼其名总是越来越艰难，越来越须付出昂贵的代价。似乎是为了要在现实中完全控制住性，因而首先就必须在语言的层面制服它，控制住它在语言中的流通，将它从所说的话中清洗出去，清除使它过分明显地现出面目的字词。甚至就连禁律之中似乎也不敢直接指性而道其名。现代一本正经的人们甚至连那个字的音都不敢发，通过这种方法来确保性不为人所谈及。种种禁忌互相作用，互为因果：通过保持沉默来强制人们缄口。检查制度。

然而，我们要是回顾一下过去这几个世纪中它们的不断变迁，事情似乎又显出另外一种景象：关于性以及与性相

涉的问题，其实早已被人说烂。当然，在这个问题上我们还须说明一点，那就是，权威裁定的语汇可能是清洗得干干净净的，整个用典设譬的修辞或许也确实经过整理。毫无疑问，新的规范屏除了一些词语：谴词受着检视。说话也受着控制：何时何地不得谈论此事有着严格的规定；在什么情况下，在哪些人中间，在什么样的社会关系之中要对此事噤若寒蝉也规定得清清楚楚。范围由此规定下来，例如，父母与子女之间，或者师生之间、主仆之间等等，纵使不是绝对缄口，至少它得圆通谨慎。这几乎是确定无疑地构成了整个限制体系，汇入了语言与言语的政治系统之中，一方面具有自发的特征，另一方面又与之协调一致。语言与言语的政治系统则伴随着古典时期的社会再分配。

然而，在话语的层面与范围之内，实际上发生的现象恰恰与之相反。关于性的话语一直在呈稳步增长的态势。这些话语各呈面目，形式与目的各不相同；这种态势酝酿已久，自 18 世纪以来更聚集了极大的能量。这里，我指的并不是那些“犯禁”话语的增多，亦即那些新的体面的规范粗鲁地对性进行诬蔑与嘲弄的违禁话语；正统的规范越来越严，很容易造成反面的效果，使得不正经的言语得以稳固与加强。然而更重要的是在权力自身使用的范畴之内关于性的话语的增殖：法律本身便鼓动着人们去谈性，越多谈越好；权力的代表机构下定决心要听到人们谈它，并且要让性自身以清晰的发音巨细无遗地谈。

不妨看看特伦特议会以后天主教牧礼与告解圣礼的演

变[1]。中世纪的告解手册，有不少到了17世纪还在用，但其中系统陈述的那些赤裸裸的问题却一点一点地给遮盖了起来。有些作者，如桑切兹与汤布里尼等曾长期认为，详尽的细节：伴侣们各自的位置，所取的姿势、姿态，接触的部位，抚摸，快感的准确时间等等——对性行为整个过程作全面彻底的回溯，对于彻底的忏悔是必不可少的。然而后来人们却力避达到这样详细的程度。人们越来越强调谨言慎行。在谈到不洁之行的时候，尤其强调要审慎："这东西就象是柏油，不管你拿它怎么办，哪怕就是把它给扔得远远的，它还是要死死地粘着，弄你一身污秽。"[2] 后来阿尔芳索·德·利谷利则要求开始问一些"转弯抹角的模糊"问题，尤其是针对儿童时，更应问到即止[3]。

然而，虽说语言净化了，告解——对肉欲之罪的告解——的范围却越来越大。这一部分是因为反改革运动[4]忙于在天主教国家加速每年告解的节率，因为它试图强迫人们信守自我检查的烦琐戒律；但最主要的，还是因为它在告解中越来越强调——或许因此而牺牲了其他一些罪愆——肉欲的所有蛛丝马迹：思想、欲望、意淫、享乐、灵肉随动等

① 特伦特议会（1545—1563），罗马天主教历史上的一个重要立法机构，在天主教历史上占有重要地位。它规定了许多戒律，使天主教教规变得严密。告解圣礼为天主教七大圣事之一。——译者

② 保罗·塞格内利，《告解明训》(L'Instruction du penitent) 法文译本，1695年版301页。——译者

③ 阿·德·利谷利，《告解践义》(Pratique des confesseurs)，1854年法译本140页。

④ 反改革运动为16世纪天主教的自我改革运动，特伦特议会是其中重要环节。——译者

等；因此，所有这些都必须进入告解与指引的过程，巨细无遗。根据新的牧礼，性不得冒昧地提及，但性的种种方面、种种关节、种种影响则须追根究底，挖深摸透：白日梦中的一点迹象，一个迟迟驱散不了的心象，心有邪而体相随，等等，一切都必须讲清楚。这双向的发展使肉欲成为罪恶的根源，将犯禁的最重要时刻由行动本身转向欲望的萌动，而这萌动却是最难摸得准，最难说得清的。这萌动即是害苦了整个人的恶的渊薮，其形式又最为隐秘，“因此，必须勤奋地检讨自己灵魂的秉赋：记忆力、理解力、还有意志力。还要精确检测自己的所有感官。……还有，要检讨自己的一切思想，检查自己说出的每一个字，检查自己的一切行为。甚至还要检查自己的睡梦，以确保醒来之后自己不会去认可它们。最后还有，别认为在诸如此类极为敏感、极其危险的事情上会有什么东西是琐屑和微不足道的”①。所以，话语必须追踪肉体与灵魂契合的界线，弄清其走向中的一切蜿蜒曲折；扒开罪愆的表面，它将会把肉的纹脉揭示无遗。语言经过精心清洗，性不再被直接道及。在这一语言的权威之下，性则为话语所领属，时时为话语所追踪，不让有丝毫喘息躲藏之机。

或许正是在这里，西方这种独特的禁令第一次以总体压制的形式规定下来。不是如传统的告解所要求的，无须承认对性的法规的违犯，而是几近没完没了的申告的任务——告诉自己也告诉别人，越经常越好，坦白一切可能关涉

① 保罗·赛格内利：《告解明训》，第301至302页。

到无数种快感、感觉和思想之间互相作用的事。所有这些，由于肉体和心灵的关系，与性多少都有点瓜葛。将性转化为话语，这早在禁欲斋戒的情况下蓄谋已久。17世纪将它变成一种规则，对人人都是如此。从事实来看，这种规则只左右了极少数社会名流而已，而绝大多数虔诚的教徒每年难得参加几次告解圣典，因而逃脱了规则的约束。然而，重要的问题无疑是，这一约束至少是被规定为一个优秀基督徒的理想。于是诫规得以确立，你不仅要坦白违禁的行为，而且必须将自己的欲望，自己的一切欲望转变成为话语。只要可能，什么东西都不得遗漏，纵然使用的语言必须小心权衡，力求中性化。基督教牧礼规定的一条基本义务即是：一切关涉到性的东西都必须由那永不停歇的言语之磨辗磨一遍①。某些词语的禁用，言谈的正经，所有对语汇的检查禁忌，与大节大制相比，也许只是一种次要的手段：旨在使这些东西在道德上能为人接受，在技术上能便于运用。

我们从17世纪牧礼到它在文学中的投射之间划一条直线．这文学乃是"丑闻"文学。主事告解的神甫会一再跟你说："把什么都说出来。不仅要说出登峰造极的行动，而且要坦白肉感的触摸、不贞的凝视，一切污秽的言辞……还有一切造成放纵的思想。"② 萨德也谈到了这种禁令，其用语似乎是这些精神训诫的再翻版："你叙述时必须至为详尽，巨细无遗；衡量你说的激情对你的举止与性格影

① 改革过后的牧礼也规定了种种条例，要求将性归入话语，虽然做得比较小心谨慎。这一观念将在下一卷《灵与肉》中论析。

② 阿·德·利谷利：《六诫箴言》(Préceptes sur le sixième commandement)，法译本1835年版5页。

响如何，全看你是否愿意做到毫不隐瞒任何细节；再者，细节哪怕再小，只要稍有隐瞒，便会产生极大的影响，激起我们预期将从你的忏悔中听到的那种感官的兴奋。"①到了19世纪末，《我的隐秘生活》一书的无名作者还是恪守着这种条规，至少从外表上看。这个人无疑是一种传统意义上的放浪不羁的人。他把自己的人生全部投注到性活动之中，这还不算，还要把自己生活的枝枝节节巨细无遗地叙说出来。有时他也强调自己十分关心青年的教育问题，以此来谅宥自己，说是自己写了十一卷，但印数却很少，并且其中尽量少涉及他性生活中的奇遇、快感及肉欲。我们最好相信他说的是真话："我只是要把事实原本端出来，记起多少讲多少；我只能做到这样"，"揭示隐秘生活不应遗漏任何东西；没有任何东西见不得人……对于人性，我们的了解永远不会过头。"② 这话的口气，纯粹是一种训诫。《我的隐秘生活》这位孤独的作者千方百计要为自己的真实描述作辩护，常常说，别看他这么做有点怪，其实居住在地球表面的千千万万的人无疑也在像他这样做。这些做法当中最怪诞的做法，便是将事情全盘端出，详尽无遗，给你一笔流水帐。就是这样的做法，其指导原则近二百年来却深深扎根于现代人的心底。在这一个人身上，我并不只是看到了勇敢逃避强迫

① 多纳其安-阿尔芳斯·德·萨德，《罪恶之城索多姆的一百二十天》(The 120 Days of Sodom)，A. Wainhouse 等译，纽约格罗夫出版社 1966 年版 271 页。

② 佚名《我的隐秘生活》(My Secret Life)，纽约格罗夫出版社 1966 年版 271 页。

他缄口的“维多利亚精神”的勇士，而且我还认为，在一个为强迫人们谨小慎微、谦恭守礼的啰里啰嗦的指令所左右的时代，他最直接，在某种程度上也最质朴地代表了现世对谈色论性的多重训谕。巧得很，历史所见其实倒是“维多利亚清教思想”的缄默；不管怎么说，它们只是整个将性转化为话语的过程中的一个横生的枝节，一次正经化的企图，一次有意的旁骛。

这位不知名姓的英国人，如果用来作为主要特征早在基督教牧礼之中即已成型的性观念的代表人物，比起他的女王来要好。毋庸置疑，与女王相比，对他来说，问题只是要通过他自己关于性感的言谈来加强自己对它的体验；他就象萨德一样，“只是为了快感”而写作，而且这快感完全是最本质意义上的快感。他小心翼翼地将自己作品的编辑与校读与性的场景融为一气，而这场景正是由于作者的那些活动而得以重复、延长和激发。然而，基督教牧礼也试图要对欲望施加一种特别的影响，这仅从它有意将欲望完全转化为话语这一事实便可证明：这影响无疑是要控制住欲望，并与之疏离，但同时也要影响人们，使之在精神上再次复归，回过头去信仰上帝，在肉体上则使人们感受到诱惑的痛苦与出于对上帝的敬慕而对诱惑进行的抵制这二者之间的冲突，承受着极乐境界般的折磨。根本的问题是：三个世纪以来，西方人一直视和盘端出一切涉及自己的性的意念、言语、行为为自己必须完成的任务；自从古典时代以来，人们对于有关性的话语始终保持乐观，并越来越使之变得稳定；

这种谨慎的分析话语旨在造成多重效验，使欲望本身移位、强化、重新取向以及得到节制。不仅人们关涉到性的言谈范围得以扩展，不仅人们要被迫去听取这样的言谈，而且更重要的是，话语与性产生联系，借助的是一种能产生多种不同效验的复杂结构，是一种无法只通过禁律来恰当解释的展开调度。查禁性吗？其实所设置的却是能生产出更加大量关于性的话语的机器，它运转自如，效果卓著。

这种机制，如果不是有其他机制的支撑与补充，也许只能与基督教的精神命运与共。这些机制之中，第一位的便是"公众兴趣"。这并不是指一种集体的好奇或敏感，并不是一种新的心理，而是权力的机制通过它的作用，有关性的话语才变得至关重要，此中缘由，留待后文探讨。到了18世纪初，政治上、经济上，乃至技术上都出现了谈色论性的鼓动。但这种对性的谈论，采取的形式并不是关于性欲的一般理论，而是分析、鉴定、归类、说明，是定量研究或起因研究。必须将性"入帐"，必须谈论性，不仅要从道德角度来谈，而且也要从理性角度来谈。这完全是一种新的需要，因此，最初这种需要对自己也没有谱，到处为自己的存在搜寻借口。基于理性的话语怎么竟然能去关涉那玩艺？"哲学家们很少正眼看过这些不是令人作呕就是贻人笑柄的东西。在这里，你必须既避免虚伪，又避免授人话柄。"① 差不多一百年以后，医学机构得以建立。也许我们

① 康道尔赛转引自让-路易·弗兰德林的《家庭，古代社会中的血统关系、家庭成员与性》(Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société)，巴黎阿歇特出版社1976年版。

会觉得，这种机构作出什么阐述，我们不应该那么大惊小怪。然而，它却仍然欲言又止："笼罩着这些事实的黑暗，以及这些事实激起的羞耻与厌恶，总是迫使人们不敢正眼观察。……长期以来，我一直犹疑，不敢将这种令人厌烦的局面引入研究之中。"① 最根本的问题并不在于这些谨小慎微的做法，不在于其间显露出来的"道德精神"，也不在于这里是否有虚伪存在，而在于认识到必须克服这种犹疑。你不可能不谈到性；你不可能不在公众面前来谈它，而且谈论的方式也无所谓正当不正当，纵使说话的人自己要明确区分正当不正当（这正是那些话未出口而严肃在先声明的告白想要说明的），也还是徒然：你不可能不把它作为一个不应该一味遭到指斥或得到容忍的事物来谈，你不可能不把它当作一个需要驾驭的事物来谈，它必须塞入功利系统，为了大众的更大利益而得到节制，使之按照最相宜的条件运作。性并不是人们仅仅对它作出判断的事物，而是人们所驾驭支配的事物。它本属于一种公众的潜质，它需要有种种管理程序，它必须由分析话语来关照。在18世纪，性成为一种"治安"问题——严格而不打折扣的意义上的"治安"问题：并不是对乱的抑止，而是有条不紊地竭力增强集体与个体力量。"我们必须借助它那些规则条令的智慧来巩固和增强国家的内部权力；既然这一权力不仅在于总的国家社团，

---

① 奥古斯都·塔尔迪奥，《从医学-法律角度看对风俗的违犯》(Étude médico-légale sur les attentats aux moeurs)，1857年版114页。

不仅在于组成国家社团的每一个具体成员，而且在于属于它的人们所具有的秉赋与才能，那么警方就必须关注这些手段，使之为公众的利益服务。而且，他们只有借助自己对那些不同秉赋才能的了解才能取得这样的效验。"① 这是对性的整顿。就是说，这并不是苛刻的禁忌，而是借助有用的公众话语对性进行调节的必要。

只须略举几个例证便足以证明。18世纪权力技巧的一项重大改进，便是"人口"作为一个经济与政治问题而得以突出：人口即财富，人口即人力或劳动力，人口摇摆于自身的增长与它所支配的资源之间。政府认为，它们并不单纯是与臣民们打交道，甚至不是单纯与"人民"打交道，而是与一个"人口"打交道，与人口的特有现象及具体变项打交道。出生率与死亡率、估计寿命、生殖力、健康状态、发病率、饮食居住方式等等，所有这些变项都处于生命的独特运动与风俗制度特殊效验的交叉点上："国家人口的状况，并不取决于人口自然增殖能力的提高，而是取决于其工业、产品及各自不同的风俗制度。……人的增殖，就好比地里长庄稼，跟人们在自己的劳作中获取的利益与资源成正比。"② 处于人口这一经济与政治问题中心的，便是性：必须要分析出生率、结婚年龄、合法生育与非法生育、性关系提前的程度、性

---

① 约翰·冯·居斯蒂，《治安的基本原理》(Éléments généraux de police) 法译本1769年版，20页。

② 引自克劳德-雅克·赫尔贝的《治安警诫论》(Essai sur la police générale des grains) 1753年版320—321页。——译者

关系的频率，使性关系导致生育或使性关系不能生育的途径，未婚生活的后果或禁律的影响，以及避孕措施——革命前夜的人口学家们就知道乡村居民们早已司空见惯的那些臭名昭著的"十恶不赦之秘"所带来的影响，等等。

当然，长久以来，人们一直认为，一个国家要想富强，就必须要有人口；但是，一个社会始终如一地认定自己的未来与富强不仅仅系于自己国民的人数多寡、正直与否、婚姻规则如何、家庭组织怎样，而且取决于每一个个体的人如何利用自己的性。作出这样的结论，这还是有史以来的第一次。过去只管默守陈规地叹息富人、单身汉以及自由放浪的人淫荡无后，这种做法已为一种话语所取代。在这话语中，整个人口的性行为既是分析的对象，又是干预的目标；人们越来越谨慎试图建立规则律令，根据具体历史时刻的目的与当务之急决定对出生率的增长是鼓励还是抑制。与重商阶段那种单纯强调控制人口的幼稚论辩相比，这是一种进步。通过人口的政治经济学，形成了一整套关于性问题的考察成果，出现了对性行为方式及其倾向与后果的分析，其着眼点，介于生物学与经济学范畴之间。还出现了那些旨在将夫妻间的性行为转化为和谐的经济与政治行为的有计划的运动；这运动采取的方法，完全超出了传统的手段——道德与宗教劝诫、财政措施等等。这些新的措施终久将会成为19、20世纪种种不同的种族主义的依托。最根本的是，国家对国民的性问题、对国民如何享用性是了如指掌的，而且明白，每一个个体的人都有能力把握住对性的享用。性成为国家

与个人中间的一个问题，一个公开的问题；在它之上结成了话语、专门知识、分析与禁令纵横交错的网。

在儿童的性问题上，情形也大体如此。人们常说，古典阶段将儿童的性问题打入了冷宫，直到《三论》[①]问世或小汉斯的性焦虑引起人们的重视之前，儿童的性再也未能出头。诚然，儿童与成人之间、学生与教师之间的语言"自由"确实消失了，17世纪没有哪个教师会像伊拉斯摩斯[②]在他的《对话集》中所做的那样，去公开劝导自己的弟子选择一个好妓女。曾一度长期因儿童性早熟而带来的会心大笑——这会心大笑似乎来自社会每一个阶层——逐渐给窒息了。但是这并不意味着简单地强制缄口，其实它是一种新的话语系统。与缄口相反，关于性，人们一点一滴也没有少说。然而，说话的方式却大不相同；说话的人不同，出发点不同，希望达到的效验也大不相同。缄口——拒绝谈及或禁止提及一些事物，对不同的说话者所加的不同规定——这本身与其说是对话语的绝对限制，有什么界线将它严格分离开来，不如说是与所说的事物一起发生作用的一个因素，它在总体战略之内，与它们一起，并通过与所说事物之间的联系发生作用。在所说与未说事物之间，并没有什么二元的划分；我们必须确定如何才能不说这些事物，可以说的人们与不可以说的人们如何分布，哪一种话语得到官方认可，以及这两种情况下各需要如何审慎等等。沉默并不只有一种，而

① 指弗洛伊德的《性学三论》。——译者

② 伊拉斯摩斯(1467—1536)，荷兰学者。——译者

是有许多种，它们都是支撑并渗透在话语之中的总体战略的不可分割的一部分。

试举18世纪的中学为例。总的说，人们会觉得在这些学苑之中性几乎是从来没有人提到的。但是我们只须瞥一眼学校的建筑设计、纪律条例以及学校的整个内部组织，便可发现，性的问题一直是人们所特别关注的。建筑师们毫不含糊地对性给予重视。学校的组织者们长期给它以关注。所有掌握一点权威的人们无不时刻高度警惕，各种规定与预防措施、惩诫与义务条例等等从来没有停止过对性的一再强调。课堂的空间、桌子的形状、娱乐课的安排、宿舍的分布（有无隔墙、有无隔帘等等）、休息睡觉时间的巡视条例等等——所有这些无不不厌其烦地关涉着儿童的性问题①。中学里采用的那种流行于使学校得以运转的人们中间的话语，我们不妨称之为中学的内部话语。这种话语的前提，便是假定这种性确实存在，而且早熟而活跃，永远摆在我们眼前。但是，这还不是问题的全部。在18世纪的进程中，学童的性问题从一般意义上的青少年性问题中分离出来，成为一个社会问题。医生们不仅为教育机构的董事与教师提供咨询，而且将自己的看法告诉学生家长；教育者们

① 《公立中学治安条例》(Réglement de police pour les lycées, 1809)，第67款："上课与学习时间室外须由教师巡察，以防外出如厕者中途驻步会聚；
第68款："晚祷之后，须引学生返回宿舍，由老师立即叫学生入睡；"
第69款："老师须确保学生全部入睡方可休息；"
第70款："床与床须用2米高隔墙分开，宿舍夜间不得熄灯。"

制定规划之后，递交给当局审阅；教师们向学生提出种种建议，为他们撰写出一本本劝诫的书，里面充斥着从道德与医学角度发出的警告，说这都是为了学生们好。围绕着学童和他的性问题，繁衍着一整套戒律、观点、评论、医学忠告、医院病案、改革纲领、以及建立理想学校的计划。随着巴塞道学说的提出及德国"仁爱"运动的发展①，这种青少年的性向话语的转换全面铺开。萨尔兹曼② 甚至创立了一所十分奇特的实验中学，在性的监察与教育方面考虑得无微不至，使得青年的普遍罪愆永远不会在那里冒头。采取了这些措施之后，孩童却又并不仅仅是成人们预先安排好的照应对象，什么也不说，什么也意识不到；人们早已预先为他们设定了某种正当合理、有所节制、正经合宜、天经地义的关于性的话语——一种迂回矫正术。1776 年 5 月在仁爱学苑举办的盛大庆典可以作为这方面的典范。其形式是考试杂以花卉游艺、颁奖、版报。这是青少年的性问题与正当话语第一次严肃交往。为了展示对学生教育的成功，巴塞道特地把德国能召集到的所有名流全部邀请到场（只有很少几个人拒绝了邀请，其中有歌德）。面对着集结的公众，一位教师，一个叫什么沃尔克的，要每个学生选一个问题，内容关涉到性、出生及生殖等方面的谜。他让他们对描绘一个怀孕妇女、一对男女及一只摇篮的几幅版画发表看法。他

① 巴塞道(1723—1790)：德国教育家。1774 年出版《教育精义》，提出教育改革主张，对卢梭《爱弥儿》影响甚大，同年创办"仁爱学苑"，发起"仁爱"运动。——译 者

② 萨尔兹曼(1744—1811)：德国教育家。——译 者

们的回答都很开通，谁也不感到害羞或尴尬。没有一个人发笑，干扰过他们的回答——除了那些比孩童还要愚蠢的成人，谁也没有笑。沃尔克严厉申斥了那些成人。最后，他们都为那些在成人面前将话语与性熟练地编织在一起的一脸稚气的孩子们欢呼①。

要说是教育机构强迫人们对儿童与青少年的性问题保持沉默，那未必是说到了点子上。相反，自从18世纪以来，教育机构使得关于这一问题的话语形式愈发多样化；它为性问题确立了许许多多切入点；它有着密码式的内容及合格的说话人。谈论关于孩童的性问题，诱使教育者、医生、牧师、父母都去谈论儿童的性问题或者跟儿童谈论他们的性问题，使得孩童们自己也去谈性，把他们裹入了一个话语网，这网有时直接跟他们谈，有时谈论他们或者强迫他们接受点点滴滴正经规范的知识，或者利用这点点滴滴正经的知识作为基础，去教给他们一种对他们来说根本无法理解的科学——所有这些使我们能够将权力干涉的强化与话语的增殖联系起来。18世纪以来，儿童与少年的性问题已经成为人们关注的一个重要领域，围绕着这一问题展开了无数制度化的手段与论辩策略。成人与儿童自己被剥夺了某种谈论性问题的方法，这话或许不错。这种方法遭到禁止，是因为它太直接、太粗鲁或太粗俗。然而，这仅是其

① 约翰·高特利伯·舒梅尔：《淫猥检控论》(Fritzens Reisenach Dessau, 1776)，转引自奥古斯都·屏洛希《十八世纪德国的教育改革》(La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII siècle 1889) 125至129页。

他话语的对等的东西，或者说是为了使其他话语能够发生作用的必要条件。这些话语互相缠结，等级禁严，无不清晰地串搭在一簇权力关系周围。

18或19世纪开始出现许多其它产生性话语的中坚力量。首先便可举出医学，它通过"神经错乱"的途径；其次是精神病学，想去探究精神疾患的病因，把目光首先集中在"过度"之上；然后集中于手淫，再后集中于性挫折，最后则集中于"违抗生殖目的的欺骗行为"。但最主要的，还是它将性倒错整个都纳入了自己的版图。还有刑事审判，长期以来对性一直十分关注，特别注重那些"十恶不赦"的重罪与违反人情的大罪，但是到了19世纪中叶，则扩大了制裁范围，将轻度违法、稍伤风化、无关宏旨的性变态均包括了进去。最后，还有所有那些社会监督都一古脑儿地在上世纪末冒了出来，于是，夫妻、长辈、子女、危险的与危及的少男少女们的性全都给掩盖了起来——社会监督承揽了监护、分离、预警的重任，到处燃起烽火，报告祸患来临，唤醒人们的注意，呼吁人们对病态作出诊断，垒起一堆堆的报告，拿出了各种各样的疗救手段。所有这些地方都放射出关于性问题的话语，强化人们的意识，把它看成是一种长久的危险，而这又转而进一步刺激人们去谈论它。

1867年，拉普库尔村有一位农民，这人头脑有点简单，根据时节不同，今天到这儿明天到那儿去打短工，靠一点可怜的救济或劳动所得过活，家无隔宿之粮，晚上不是住在谷仓，就是宿在马厩。有一天，他给抓到了当局那里。在一块

地的边上，他得到过一个小女孩的拥吻。在以前他也这么做过，也看到他周围的流浪汉们这么做过；因为在通向圣尼柯拉的路边，人们经常在林子边或者小沟旁玩一种叫作“凝奶”的游戏。结果，孩子的父母向村长告发了他，村长又向宪兵作了报告，宪兵又把他给带到了法官面前，法官对他作了判决，首先要把他交给一位医生，然后再把他转给另外两位专家。这两位专家不仅写下了报告，而且还发表了出来[①]。这个故事里面有什么深刻的意义呢？意义就在这事情的小上。这村民日常性生活中司空见惯的事，这种毫无恶果的乡村逸乐，一时竟然不仅不能为众人容忍，而且法律要对它采取行动，医学要出来干预，医院要仔细诊视，还要这么整个一套理论阐述。值得一提的是，他们甚至走得远到去量度这个人的脑壳、研究他面部的骨架，仔细检查这位到那时为止仍然是乡村生活不可分割的一部分的人体格构造上是不是有什么退化的迹象；远到强迫他开口；远到仔细查问他的思想、倾向、习惯、感觉以及看法。然后，他们宣告他无罪，最后决定把他变成一个纯粹的医学与知识对象——把他关到马勒维尔的医院里去，直到他死。同时，通过巨细无遗的分析，使整个知识界都知道他。我们可以确定无疑地说，就在这同一时期，拉普库尔的教师们一定在教育那些小村民们要注意语言的干净，别把所有这些事情说出声来。

---

① 波耐与布拉尔：《关于伊瓦精神状态的医学-法律报告》(Rapport médi-colégal sur l'état mental de ch.-J.Jouy)，1968.1.4（此处疑为1868年，但原文如此。——译 者）。

然而，这无疑是使得知识与权力的机构为这日常生活的小小剧场覆上庄重话语的一个条件。因此，正是我们的社会——而且毫无疑问是有史以来第一次采取这样的措施——在这些永恒的姿态、这些头脑单纯的成人与机警的儿童之间毫不掩饰的逸乐四周集合了一整套言语、分析、调研机制。

那位英国人放荡不羁，真诚地为了自己的目的记录下了他的隐秘生活的独特故事，而他的同时代人，这位乡村野民，由于年长一些的女人们拒绝了他，便给那位小女孩儿文钱求她赐恩。在这两个人之间，无疑有着一种深刻的联系：无论是哪种情况，从一个极端到另一个极端，性都是让人来说的东西，而且须按照各自不同的展开方式详尽无遗地说出来。无论哪种情况下，无论说的方式是什么，却都是不得不说。把它当作秘密微妙地忏悔也好，由权威人物来讯问也好，总而言之，性——无论是高雅的还是乡野的——都必须用话来说。那位英国人与那位可怜的洛伦农夫同样受着一种多形的巨大禁律束缚。正如历史所载，这位农夫姓的是伊瓦①。

18世纪以来，性从未停止过激发人们的论辩热情。这些关于性的话语从未脱离权力或在与权力对抗的情况下增衍，而是恰恰在权力的范围之内并作为权力运作的手段。社会的一切阶层无不齐心协力去鼓动人们开口，到处都有供听取与记录的机器，供考察、讯问与系统论述的程序。性被

① 伊瓦，法文为Jouy，读音近于jouir一词的过去分词joui。Jouir义为"享乐"、"嗜好（某物）"，还可表示"达到性高潮"。——译者

从隐秘处赶了出来，被迫曲折韬晦地生存。从强迫每一个人将性转换为永恒话语的单一强权，到在经济、教育、医学与法律等领域中鼓动、抽绎、散播性话语，并使性话语制度化的多元机制，极端的繁冗腻味恰恰是我们文明所需要和招惹出来的。毫无疑问，没有任何一种类型的社会在这么短的时间内能积累这么大量关于性的话语。也许恰恰是我们对性谈论得比其他任何事物都多；我们给自己的头脑派定了这样的任务；我们总让自己相信我们对这个问题从来都没有谈得足够，由于惰性与驯顺，我们总将那些令人目眩的证据给掩饰起来，关键的东西我们总是把握不住，因此我们必须一直要重新动手去追觅。就性来说，最为喋喋不休、最急不可耐的可能就数我们自己的社会了。

但是，正如这第一步概览所示，我们这里并不是在谈关于性的一种话语，而是在谈论运作于不同机构之中的整个一系列机制造就的许许多多种话语。中世纪围绕着肉欲与惩诫的实践组织出一种一言堂式的话语。而在最近几个世纪的进程中，这种相对的一致性被打破了，四下里散播开来，增殖得越来越多，在人口学、生物学、医学、精神病学、心理学、伦理学、教育学，还有政治批评等领域各各成形。更精确一点说，色欲的道德信仰与忏悔的义务（相当于关于性的理论话语及其第一人称系统陈述）之间的坚牢纽带即便没有挣断，也已松弛，变得多样化。自18世纪以来，在理性的话语中，性得以对象化，而且还发起运动要每一个人都必须叙说自己的性。在这二者之间，产生了一系列的张力、冲

突、调整的努力以及重新改作的企图。因此，我们不能将这种散漫的发展单纯说成是持续的扩展；我们必须把它看成是许多中心的向外疏散，各种话语均从这些中心放射出来，看成是它们的形式的多样化，看成对联结它们的网的复杂的展开过程。过去三个世纪的特点，并不是万众一致关注如何掩藏性，不是在语言上的谨小慎微，而是复杂化、多样化，是各种手段的广泛疏散。创造出种种手段去谈论性问题，去让性为人所谈论，去鼓动性谈论自己，去听取、记录关于性所说的话，将它改头换面，重行散布开去：在性的周围，是整个一张手法多变、目标明确、强制它向话语转化的手段织成的网。真正介入的，与其说是由理性时代强迫人们谨言慎行起始的大规模检查制度，倒不如说是调节有序的走向话语的多种形态的鼓动。

毫无疑问，人们会表示反对，认为如果为了谈色论性就必须有这么多的东西来刺激，有这么多的机制来限制，那是因为每个人都受制于某种根本禁律。只有确定无疑的需要——诸如经济压力、政治需要等等——才能破除这一禁律，开辟走向谈性的话语的几个途径，但这些却很有限，并且为人们小心翼翼地变为暗码；性确实谈得很多，人们确实也想出了不少使得性能为人所谈的计略——然而这些却都有严格的条件限制。这难道还不足以证明性曾是一种需要保密的对象，而且更重要的是，人们现在依然试图使它保持那种状况？认为性是被排除在话语之外的，只有搬除障碍，破除秘密，才能扫清通向话语的道路。我们现在需要检讨的，正是

这一老生常谈的观点。它难道不是带着话语借之得以激发的那种禁令的意味？难道说不正是带着激发人们去谈性才被用来在每一个具体话语的外缘反映近乎秘密的东西？这种秘密必须发现，它遭到虐待，被贬入沉寂，要让它泄露出来，既困难，又很必要，泄露出来既危险，又珍贵。我们不能忘记，通过将性规定为必须坦白的首要事物，基督教的牧礼总是把它作为一种令人不安的难解之谜：它不是那种时时显出真身的东西，而是处处掩饰，显出的只是狡诈的假面，操着哑语，而且还要来一番乔装打扮，人们常常会冒充耳不闻之险。正是在基本现实之中，对性的谈论得到激励。然而，不管是强使它变为隐秘，还是通过谈论它来强化这种隐秘，隐秘却毫无疑问并不存在于这基本现实之中。问题是，人们习惯上的话题成了这些鼓动的机制的组成部分：它是一种手段，使谈论这玩艺儿成为必要；它是一个寓言，对于性话语的无穷无尽的增殖体系来说必不可少。实际上，对现代社会来说，最特殊的倒不是性被指定必须存在于阴暗之中，而是人们在把它作为隐秘的同时，没完没了地去谈论它。

第二章　性倒错思想的灌输

人们也许会提出异议：把性话语的多产只看成是数量问题，是纯粹的量的增加，好像它们说些什么无关紧要，好像谈论性这一事实本身要比通过谈论它而施加于它的规则的形式来得重要，这是个错误。因为这一由性到话语的转变难道不是受某一努力的支配？这一努力就是要把经不起繁殖经济检验的性形式从现实中驱逐出去，不允许非繁殖活动的性的存在，排斥不郑重的快感，削减或排除不以繁衍为目的的行为。通过形形色色的话语，法律对轻度倒错的制裁条款大幅度增加了；性欲不合规范归入了精神疾病；从童年时期到老年时代，一个性状态发展的准则得以界定，所有可能出现的偏差也被仔仔细细地加以描述；教育控制和医学治疗也组织起来了；围绕最细微的想入非非，道德家们，尤其是医生，纵横着一整套强有力的憎恶词汇。所有这些，难道不正是以围绕生殖的性状态的利益出发对付所有毫无生殖成果的快感所使用的方法吗？所有这些唠唠叨叨的关注使我们处于对性状态的烦恼之中，它难道不是出于一个基本动机：保证人口，增殖劳动力，维持社会关系的形式，简言

之，就是构建一种经济上有用、政治上保守的性？

我仍然不清楚这是不是最终目的。但有一点可以肯定：缩减并不曾作为达到这一目的的方法。19世纪和我们自己所处的世纪实际上是增殖的时代：性的散布，它们各不相同的形式的加强，"性倒错"的多重灌输。我们的时代开创了性状态的多相性。

到18世纪末，三个明确的法规——除了习惯上的规定和意见的压制外——支配着性的实践：即教会法规、基督教牧礼和民法。它们各以自己的方式决定合法与不合法之间的划分。它们都以婚姻关系为中心：婚姻的责任，人们完成它的能力，完成它的方式，伴随它而来的种种要求和暴力，以它为借口的无用或难以证明其正当的爱抚，它的生殖功能以及人们努力使它无生殖结果的途径，人们需求它的时刻（怀孕或哺乳等危险期，四旬斋或节欲等禁止期），它的频繁或罕见，诸如此类。就是这个范围尤其受各种规定的影响。丈夫和妻子的性受到法则和劝告的困扰。夫妻关系是种种压制的重点，没有别的事比它受到更多的谈论；比起其他关系，它被要求对自己作出的述说要详细得多。它一直处于监视之下：如果查出它有匮乏，它就得上前面对一个证人而为自己的案子辩护。"其余"的（关系）就一直处于更为含混不清的局面：你只要想想"男风"的不稳定地位或对儿童性状态的漠视就可以了。

此外，这些不同的法规并没有明确划分对婚姻法则的违反和对生殖的偏离之间的界线。打破婚姻法规或寻求新

奇的快感遭到了同等的刑罚制裁。在只按相对重要性划分的重大罪愆的名单上，出现了淫乱(婚外关系)、通奸、强奸、精神或肉体的乱伦，也出现了男风或互相"泄慰"。至于法庭，它们可以给同性恋定罪，同样也可以给不贞行为、未经父母批准的婚姻或人兽交合定罪。民法和宗教法规的司法机构裁判的着眼点毫无二致，都是看它在一般意义上是否具有不合法性。无疑，"违反自然"的行为被标明是尤其可憎的，但它们仅仅被作为"反对法律"行为的极端形式来理解；它们是对法令的违背，这些法令与婚姻法令同样神圣，它们是为了支配事物的秩序和生存的计划而建立起来的。与性有关的禁令从本质上说具有法律的性质。它们所根据的"自然"，仍然是一种法律。很长时期，两性人是罪人或犯罪的产物，因为他们的解剖排列，他们的存在，打乱了区分男女性别、规范他们结合的法律的阵脚。

18和19世纪的迂曲谈论的急剧增多，导致这个以合法联姻为中心的体系经历了两次变更。第一次是一场对一夫一妻制的离心运动。当然，实践和快感继续以它为它们的内在标准；但它却越来越少为人谈及，或者说调子越来越缓和。探究它的秘密的努力放弃了；除了天天对它进行界定之外没有更深的要求。法定夫妻在符合规范的性状态情况下，比以前要随意得多了。它倾向于起准则的作用，它更严格却也可能更心平气和了。另一方面，儿童、疯男人和疯女人、罪犯的性状态，还有那些不喜异性的人的性状态，幻想、沉溺、轻微疯狂或狂怒，都受到了审察。这是所有这些以前

很少被注意的形象站出来说话，作关于它们是什么的艰难告白的时候了。当然它们同样受到了谴责，但它们受到了倾听。如果人们不巧对正规的性状态再一次提出疑问，那么源于这些外围的性状态是通过一个回流运动来进行的。

由此，"违背自然的行为"在性范畴中自成领域。这类活动对于其他遭谴责的形式来说有独立性，如对于通奸或强奸(后者受到的谴责越来越少)，与一个近亲结婚与进行反常的性活动，勾引一个修女与沉迷于虐待狂，对妻子不贞与奸尸，成为本质上不同的事情。基督教第六戒所涉及的领域开始分裂了。按世俗秩序也是一样，"淫乱"的模糊不清的分类——它在长达一个多世纪的时间内曾是行政限制最常用的理由之一——也分化了。从分裂后的杂乱碎片中，一方面出现了对有关婚姻与家庭的法规(或道德观念)的冒犯，而另一方面，又出现了对正常自然功能的违反(这里必须补充一点，这些冒犯都是注定要受法律惩罚的)。唐璜的声望，三个世纪都没有消除，对此我们可以找到类似的理由。在婚姻法则的伟大叛逆者——偷人妻者、勾引处女者、家庭的败类、丈夫或父亲的耻辱——的外表下，可以窥见另外一个角色：一个不由自主地受阴暗的性疯狂驱使的个人。在放荡的外表下面，便是性倒错。他有意触犯法律，但同时某种类似于迷失了的自然本性的东西又把他带到远离所有自然本性的地方；他死亡之时，就是罪过的超自然本性回归及其报应阻止了他进入反自然本性领域之时。西方

设计了两大体系来抑制性：婚姻的法律和欲望的秩序——唐璜的生活把它们都推翻了。至于说他到底是同性恋、自恋还是性无能，就该留给精神分析学家去判断了。

虽然不无延误和推诿，婚姻的自然法则和性状态的内在法则还是开始了互相分离的记录。倒错的天地出现了，它有几分反叛法律和道德的味道，但却不单单属于法律和道德反叛。一个完全次种族的种族诞生了，与过去的放荡之人虽有亲缘关系，却又大不相同。从18世纪末至我们的时代，他们在社会的毛孔中循环；他们总是被追捕，但追捕者并不总是法律；他们常常遭监禁，却并不总是在监狱里；他们也许是病态，但他们是一种奇怪的、罪恶的、令人厌恶而危险的牺牲品，这种罪恶也被冠以恶行，有时甚至冠以犯罪的恶名。他们是一些智力超出其年龄的儿童，早熟的小姑娘，态度暧昧的学童，可疑的仆佣和教师，冷酷或躁狂的丈夫，无伴的收集者，有稀奇古怪冲动的游荡者；他们出没于教养院、充军地、法庭和收容所；他们把自己的丑事带到医生那里，而把病态带到法官那里。这是由不计其数的性倒错者组成的家族，他们与违法者有友好关系，并与疯子同类。在那个世纪的进程中，他们依次带上了这些标记："道德罪恶"、"生殖神经症"、"基因本能的偏离"、"变性"、"生理失去平衡"。

所有这些处于外围的性状态的出现意味着什么呢？它们可以出现在光天化日之下，这是不是法规变得较为宽松了的迹象？或者说，它们受到如此重视，这一事实是否证

明了它们受到了更严格的控制，受到了更细致的监视？从压抑角度，事情就看不清楚了。如果我们还记得在19世纪有关性犯禁的法则严厉性大大削弱，而且法律本身也常常遵从医学的话，就不难看出其间存在着伸缩性。但如果想一想由教师或治疗学运作的所有控制代理和监视机制，就可知道还存在严厉的附加对策。也许教会对婚姻状态的干涉以及它对抑制繁殖的"欺诈行为"的抵制在过去两百年时间里已不是那么坚决，但医学已有效地进入了夫妇快感领域：它创造了一整套产生于"不完全"性实践的器官上、功能上或心理上的病理学；它对所有相关联的快感进行了细致的分类，并把它们归并入"发展"观念和原欲"骚动"的观念；它承担起管理它们的任务。

也许我们要考虑的不是放纵到什么程度或压抑了多少东西，而是所运用的权力是什么形式。当整个互不相同的性状态的丛莽被贴上了标签，似乎想把它们一一分辨开来，目的是否在于把它们排斥于现实之外？事实上，此处运用的权力作用看来不是压制作用，它包含四个运作，与简单的禁律很不相同。

1．以对血亲婚姻的古老禁律（如此众多又如此繁复）或以对不可避免要频繁发生的通奸的惩处为例；或从另一方面，看看近代的控制，19世纪儿童的性状态就是通过它而受到漠视，他们的"怪习惯"也是通过它受到干涉。很清楚，摆在我们面前的并不是同一个权力机制。不仅仅因为

在一种情形中它是一个法律和惩罚的问题，在另一种情况下是医学和抑制的问题；而且因为所运用的手段也不相同。表面上，出现于这两种情况中的同样是一种正在消除的努力，它注定要失败，而且总是勉为其难地重新开始。但是，“乱伦”的禁律试图通过对它谴责的事物进行尽量削减以达到自己的目的，而儿童性状态的控制则希望通过它自己权力及它瞄准的对象的同步增殖以达到目的。它的进行是与一个无限制扩展的双重发展相一致的。教师和医生反对儿童手淫时把它当作需要根治的瘟疫来对待。这样做是为了通过这场发动成人世界围绕儿童的性展开的世俗的运动，将这些微弱的快感用作支柱，把它们变成隐私(即迫使它们隐藏起来以便能发现它们)，追溯它们的源头，追寻它们的先因后果，找出可能导致它们存在或单单使它们的存在成为可能的事。无论何处，只要它们有机会出现，监视装置便早已安置妥当；陷井埋好以强制人们坦白；无休止的矫正性话语也强加于人；父母和教师的警觉被激起了，致使他们怀疑所有的孩子都有罪，并害怕如果他们怀疑得不够会咎由自取；他们时刻准备好面对这一经常性危险；他们的行为受到指示，教育法重新编纂；医疗——性的一整套规则控制了家庭环境。儿童的“罪行”与其说是敌人，不如说是一种支柱；它也许一直被看成是需要消灭的罪恶，但倾注于一个注定要失败的事业的异乎寻常的努力，却使人们怀疑所要求于它的也许倒是让它坚持，让它繁衍到无形和有形的极限，而不是让它永远消失。权力总是依仗这一支柱行进，极大

地扩大它的中转接力和影响，而它的目标也以同样的步调扩张，仔细地分门别类，进一步渗透到现实中去。表面上，我们面对的是一个障碍系统；但事实上，紧紧围绕着儿童，布置了一系列没有限定的渗透线。

2．这种对处于外围的性状态的新迫害需要将各种性倒错归并、对个体的人重作规格划分。根据古代民事和宗教法则的定义，同性间的性行为是一种必须禁止的行为；它们的作恶者只是这些法规的司法对象。19世纪同性恋者除了成为一种生活类型，一种生活方式，以及在一种轻率的解剖学和可能在一种神秘的生理学伴随下的一种生物形态学以外，还成为一种人品、一种经历、一种病历和一种成问题的童年时代。进入他的整个生理构造的事物，没有不被他的性所感染的。它体现在他身上的任何地方。在他所有行为的根源之中，因为它是这些行为潜伏的和无限活跃的原则，毫不客气地书写在他的脸上和身上；因为它是一个总是自己泄露出去的秘密。它与他是同体的，与其说像一种习惯性罪愆，不如说像一种奇异的自然本性。我们不应忘记，同性恋在心理学、精神分析、医学上的自成一体，是当它以某种程度的性感受、某种自身的性逆转方式为其特点，而不是以一种性关系为其特点时形成的——1870年威斯特福关于"逆反的性感觉"的一篇著名文章可作为它诞生的标志①。当同性恋从反常性行为实践被转位到一种内在的两

① 卡尔·威斯特福：《精神病学档案》(Archiv fur Neurologie, 1870。)

性同体，一种心灵的两性共存时，它便以性状态的一种形式出现。好男风者只是暂时的错乱；同性恋者现在则已成为一个种类。

所有那些轻度的性倒错者也是如此，19世纪的精神病医生通过给他们取稀奇古怪的名称来为他们分类：有克拉夫特·伊宾所划分的动物爱护者和动物灭绝者，罗莱德所说的自体单性论者，以后又有混合窥视者，女性型乳房的男子，老年精神病人，雌激素逆转者和交媾困难的妇女。这些为异端取的好听的名字涉及一个被法律忽略了的自然本性，而它对自己却并没有忽视到不继续产生更多种类的地步，甚至在没有适合它们的秩序的地方，也还是勉力不辍。聚焦于这整个奇异族系的权力机制的目的不在于压制它，而在于给它提供一个经过分析的、可见的和永久的现实：它被灌输进每一个肉体，藏在行为方式的背后，制成一个分类和理解的原则，作为一个 raison d'être（存在的理由）及无序状态的一种自然秩序而建立起来。不是要排斥这些异常的性状态，而是要对每一种状态进行详细的说明和局部的巩固。隐藏于这一播散背后的战略，就是要以它们来点缀现实并把它们融进个体之中。

3.与旧的禁忌相比，这个权力形式为了它的运行需要表现出坚定、关注和好奇；它以逼近为先决条件；通过检查和坚持不懈的观察来进行；靠逼迫人们坦白的提问及藏在这些提问背后的隐秘性来取得话语的交流。它隐含一种

肉体上的接近和强烈感觉的互相作用。性异常的医疗既是这种情况的后果，又是它的手段。性异常由于植根于肉体，变得越来越具有个人色彩，只能依赖健康和病理学的技术。反过来，因为性是一个医学和医疗的对象，人们就必须努力在生物体深处、皮肤表面，或在所有行为迹象中去发现它——作为一种身体损伤，机能失调，或者症状。就这样，负责性状态的权力着手接触身体，用它的眼睛爱抚它们，强化区域，兴奋表面，激化烦恼时刻。它把性的肉体拥入自己的怀抱。毫无疑问，效率提高了，控制的范围扩大了；而且权力肉感化并获得了快感。这造成了双重的后果：通过它的运作，权力获得了动力；一种情感报偿了监视性控制并将它带得更远；愈是坦白便使提问者愈加好奇；被发现的快感又反馈给环绕它的权力。但是急迫的问题如此之多，使那些不得不回答的人所体验到的快感变得奇特了。它们被一个凝视所固定，为它们所得到的关注所激励并忘记了周围的世界。权力作为一种具有吸引力的机制而运作；它引出它监视的那些怪癖。快感蔓延到骚扰它的权力，权力则固定住它所揭示的快感。

医学检查、精神分析调查、教育报告和家庭控制可能在总体上有明显的目的，即否定所有违反规范或不以生育为目的的性，但事实是它们作为具有双重动力的机制发挥作用：即快感和权力双重动力。这个快感来源于权力的提问、监听、看管、窥察、搜寻、扪诊、显露；而另一方面，燃起的快感不得不躲避这个权力，逃离它、欺骗它或歪曲它。这个权

力让自己所追击的快感来侵犯自己；与此相对，权力又在炫耀、诽谤或抵制的快感中维护了自己。捕获和诱惑，对抗和互相增援：父母和子女，成人和青少年，教师和学生，医生和病人，精神病医生和他的歇斯底理症患者及性倒错者，所有的人从19世纪开始一直在做这个游戏。引诱，规避，迂回的鼓动，这一切都围绕肉体和性，不是不能逾越的边界，而是权力和快感的不断重复的螺旋。

4. 由此那些性渗透的手段代表了19世纪空间和社会仪式的特点。人们常常说，现代社会一直企图把性归缩到两个人之间——异性的两个人，而且尽可能是合法的两个人之间。有同样根据可以说，现代社会如果没有创造，至少已经装备并繁衍了具有多重因素和迂曲的性的群体：权力点的分布，各自被划分等级并置于互相对立的地位；"被追索"的，也就是既被追求又被搜寻的种种快感；各种得到容忍或受到鼓励的性状态；作为监视步骤和起强化的机制作用的种种接近；作为诱导物运作的种种接触。这便是事物在家庭情况下——或更确切地说眷属中，包括父母、子女，有时还加上佣人——运转的方式。19世纪的家庭真是一个一夫一妻制的婚姻细胞吗?在某种程度上也许是，但它又是一个由各种快感和权力构成的网络，这些快感和权力在许多点上根据可变的关系联结起来。将成人和儿童分离开来，将父母卧室与子女卧室远远隔开(在19世纪的进程中，当劳动阶级建造居所结构时，它变成了常规)，将男孩和女孩

相对隔离，对喂养婴儿作出严格规定（母乳喂养与卫生），对婴幼儿性问题特别关注，想当然地认为手淫有害，对青春发育期特别看重，建议家长采纳种种监督方法，所有这些，再加上种种劝诫、隐秘和恐惧，此外，家中还有仆人——既受重视又受畏惧的——这一切使家庭（即使小到不能再小）成为一个复杂的网络，充溢着零星多样充满活力的性。把它们归于夫妻关系之内，然后将此以一种被禁止的欲望的形式投射到子女身上，这是不能解释家庭这一机器的。从它与种种性状态的关系来看，与其说是一个禁抑的原则，还不如说是一个鼓动与增殖的机制。教育和精神治疗机构，有大量的人员，森严的等级，空间的安排，监督系统。在家庭以外，它们构成了另一条分布在权力与快感之间互相作用的途径，但它们还用特殊的空间如教室、寝室，或特殊的方式如访问、教学描画出极端的性渗透的领域。非婚姻、非一夫一妻制的性状态在那里得到了展现和确立。

19世纪的"资本主义"社会——它目前无疑仍与我们为伴——是一个明显具有五花八门的性倒错的社会，而且并不带任何虚饰，因为没有什么东西比性话语更饶舌、更显而易见，或是因为没有什么东西比它更显然地为话语或制度所接管。这倒并非因为社会试图为抵制性状态而建立的屏障过于严格，过于广泛，结果反而引起了一场性倒错的大爆发和长期的性本能的病态。相反，问题倒是它导致了一种关于肉体和性的某种类型的权力。实际上，这一权力既没有法律的形式，又没有禁忌的效用。它是通过独特的性状态

的增殖来运作的。它并不为性设置界限，它扩展了性的多种形式，根据无限定的渗透的路线来追索它们；它并不排除性状态，却把它作为显示个人的一种方式而包括在肉体里；它并不试图躲避它，而是通过快感和权力互相加强的螺旋来吸引它的多种形式；它不设立什么屏障，它提供了最大限度地渗透的场所。它产生并决定了性的五彩缤纷。现代社会是倒错的，这不是由于无视清教徒精神，也不是由其虚伪引起的后座力所致；性倒错，事实上，干干脆脆地就是性倒错。

事实如此。这多重的性问题——随着年龄变化而出现的那些性问题（婴儿或儿童的性问题），固着于特殊的口味或习惯做法的那些性问题（同性恋、喜与老人性交者及恋物狂的性问题），以一种扩散的方式赋予各种关系的那些性问题（在医生和病人之间，教师与学生之间，精神病医生与精神病人之间的性问题），出没于各种空间的那种性问题（家庭、学校、监狱的性问题）——所有这些构成了权力的确切步骤的互相关联。我们不应当认为，当赋予能繁殖劳动力和家庭这一形式的这种类型的性状态以一种调节功能的时机到来时，这些原先被容忍的东西都将引起注意并得到一个贬义的界定。这种多形的行为实际上是从人们的肉体和他们的快感中提取出来的；或者说，它们是在肉体与快感中得到加强的；它们被五花八门的权力设施提取，显现，分离，强化，归并。性倒错的发展，并不是占据了维多利亚时代人们审慎的头脑的道德主题。它是某种权力对肉体及肉体的

快感进行侵犯的真正产物。很可能西方一直无法发明任何新的快感，而且无疑它也没发现任何原始之恶，但是它为权力和快感的游戏确立了新的规则。性倒错的凝固的外观就是这个游戏的一个定格。

直截了当地说，多种性倒错的这一灌输并不是性的一种嘲弄，以对那个将过分压抑的法律强加于它的权力进行报复。我们接触的也不是背弃权力并以一种“被容忍的快感”的形式遮掩它的快感的荒谬形式。性倒错的灌输是一个工具效验：正是通过对处于外围的性状态进行分离、强化和巩固，权力与性及权力与快感的联系才得以生枝、繁衍，并对肉体进行调节，对行为方式进行渗透。而伴随这一权力的侵犯，分散的性状态凝固了，变得固定于一类年龄，一个部位，一种实践。在权力扩张过程中，性状态的一次增殖，使权力作用达于极致，每一种具体的性状态在表面上都显示出这种权力干涉。这种连锁关系，特别是自19世纪起，一直被无数的经济利益所保证和传递，这些经济利益在医学、精神病学、娼妓业、色情文学的帮助下，已经轻手轻脚地同时进入了快感的这一分解的增殖和控制这增殖的权力的极致。快感和权力并非互相抵触、互相背弃，它们互相追寻、互相交叉、互相增援。它们由鼓动和激励的复杂机制与手段联系在一起。

因此，我们必须抛弃那种认为现代工业社会开创了一个性压抑得以增强的时代的观点。我们不仅亲眼目睹了不合规范的性状态的明显激增，而且——这是重要一点——

一种与法律很不相同的性的展开，即使它局部地依赖禁律的步骤，已经通过一个由互相联系的机制组成的网络系统保证了特殊快感的增殖以及互不相同的性状态的繁衍。据说，没有一个社会比它更缩手缩脚的了；权力的代理人从来还没有如此注意对他们禁止的东西佯装不见的，似乎他们下决心不与它发生任何联系。但是出现的是相反的情况，至少在对事实进行一个总回顾以后，从未像现在那样存在过如此众多的权力中心；从未有如此大量的关注显示和表达出来；从未有如此繁复的循环往复的接触和联系；从未有如此多的场所被快感的强度和权力的执着所占据，而且只是为了向别的地方扩展。

第三部分

性科学

我想，人们大概可以承认我前面所说的两点不无道理；我想，人们定能接受我的说法，承认近两百年来，关于性的话语是有增而无减；承认如果说它附带着禁忌与禁律，它同时也以更为根本的方式确保了整个五彩杂陈的性话语的巩、固与灌输。然而，人们的印象仍然是，所有这些一般说来只不过起着一种防御的作用。通过大谈特谈，通过揭示性得以增殖、为人们隔离、派定在所弃置的地方这一真相，人们的目的只不过是要掩饰它：一种屏蔽话语，一种离散回避。至少在弗洛伊德之前，关于性的话语——学者与理论家的话语——从未停止过掩饰自己所谈及的东西。性的真理过分令人尴尬，令人无法忍受。人们不遗余力地设法回避它，这样一来，我们便可能接受所有说出来的东西，听得进人们的苦心警告与详尽分析。人们总是宣称自己是本着科学的观点来谈论它的，崇高而客观。这一事实本身就意味深长。其实，这种科学不过是一种规避学，因为，由于它不能够或拒

绝谈及性本身，它只能把目光主要集中于离正、倒错、特殊的怪异行为、病理性障碍、病态的邪行等等。同理，这种科学根本上是依附于道德指令的，它只是在医学规范的掩饰下再三申述道德的根根节节。由于它自称所说的全是真话，因此往往会激起人们的恐惧。它把臆想出来的恶的王朝归于性状态的些微波动，并且派定这一王朝将要延续许多代；它宣称怯懦者偷偷摸摸的行径以及轻微的性狂热对整个社会都是有害的；它警告人们，说怪诞的快感追求最终只能是导致灭亡：个人的灭亡、一代人的灭亡，乃至整个人类自身的灭亡。

因此，它颇有点像是管不得三七二十一的急救医疗，出口便是自己嫌恶什么、喜欢什么，时刻准备为法律与公众舆论救急，宁愿顺从秩序的权力，而不听命于真理的需要。在最好的情况下，它表现出不由自主的率真，而大多数情况下，则故意当面撒谎，与自己所指责的对象沆瀣一气，轻慢无礼而又卖弄着风情。它留下了一整套污秽的色情文献，成为世纪末社会的特征。在法国，诸如加尔尼埃、普耶、拉杜赛特等医生是名声未显的性法律学家，而罗立纳则是它的诗人。然而，在这些成问题的快感之外，它还擅用其他权力；它把自己树为卫生需要方面的绝对权威，重提旧时关于性病流行的恐惧，将它与防菌净化的新话题扯在一起，将进化论造出的伟大神话与公共卫生的新近制度结合起来；它宣称要确保社会机体的活力与道德纯洁；它允诺要清除有缺陷的个人和堕落退化的人口。它以生物学上与历史上紧

急需要的名义，为当时酝酿中的国家种族主义张目，把它说成是植根于“真理”。

把这些关于人类性问题的话语与当时关于动物生理学、植物繁衍的知识作一番比较，我们便会发现二者之间的不一致实在令人瞠目。从根本的理性立场来看，其内容是那么单薄，更不用提其科学性如何了。这使它在知识的历史中挣得了一个独特的地位。这些话语形成了一个奇怪的紊乱区域。在整个19世纪，性似乎被纳入了两种极不相同的知识序列：一是按照一般科学规范不断发展的生殖生物学；一是遵从完全不同的理论规则的性医学。二者之间完全没有真正的交流，没有礼尚往来的互相建构；前者对于后者，其作用只不过是一种鞭长莫及的虚幻保证。一种遮蔽物，在它的掩饰下，所有的道德障碍、经济或政治抉择，以及传统的忧虑都可重塑为听起来很科学的词汇。似乎是人们从根本上抗拒它，这才阻碍了合乎理性的关于人类性问题、与性关联的事物以及性问题的后果的话语的发展。这种歧异表明，这样的话语，目的并不在于说出真理，而恰恰是要防止真理显现。在生殖生理学与性医学理论差异的背后，我们所见到的远不止是科学发展的不平衡或者推理形式的歧异；前者带有西方作为建立科学话语的支柱的强烈的认知意愿的色彩，而后者却源于顽固不化的不想认知意愿。

19世纪知识阶层关于性问题的话语浸透了陈旧的错觉，也表现了故意的盲目：拒绝睁开眼睛看事物，拒绝体悟

事物。然而，更有甚者——而这是关键的一点——拒绝去看、去理解早已被置于光天化日之下，亟待系统阐述的事物。这一点谁也无法否认。因为任何误解都是建立在与真理的基本关系之上的。回避这一真理，封锁到达真理的道路，把真理套上假面具，局部的策略如此之多，似乎只要通过层层迭加与紧要关头的迂回，便能给根本的认知意愿一个悖谬的形式。选择不予承认，这也是认知意愿的一种表现。让我们举夏尔柯的萨尔佩特里耶[1]作为这方面的例证。这是一部巨大的观察机器，可以考察、提问、作实验，但是它同时又是起鼓动作用的机械。它有自己的当众表演，有自己举行重大仪式的场所，这些都借助于麻醉剂才得以小心翼翼地搬上台；它有自己的对话、探触、抚摸以及医生们用一个手势或一个字即可诱出或抹去的姿势之间的相互作用；它有自己的一整套等级俱全的人马，这些人员时刻保持警戒，时刻在进行组织、鼓动、监视与记录，积累下一大堆考察记录与卷宗。真正的误解机制，正是在这种不断鼓动走向话语与真理的背景下运作的；正因如此，夏尔柯才在公开咨询开始表现出有点"那个"的时候打手势将它打断；而更常见的做法则是将流水卷宗之中病人所说及、所演示的关于性的内容删去，将医生自己的所见，他们自己诱出、鼓

---

① 夏尔柯(1825—1893)，法国精神病学家。萨尔佩特里耶为巴黎一所著名精神病医院，主要收治种种患精神畸变的病人，包括妓女等。——译者

动出来的所有涉及性的东西全部从发表的报告中略去①。在这里，重要的不是这些男人是否闭上自己的眼睛，塞住自己的耳朵，或者是否诊治错了，而是他们围绕着性建构了一部巨大的机器以求弄出真相，尽管这真相到末了还是被套上面具。关键的一点是，性不仅是肉欲与快感的问题，不仅是法律与禁忌的问题，而且是真与假的问题，性的真相成为根本，或有益、或有害，或可宝、或可畏。要言之，性被设定为真理。因此，需要摸清的，并不是弗洛伊德或者别的什么人找到的新理性的门槛在哪里，而是"性与真交互作用"的不断成形(与变形)。19 世纪将这传下来给了我们，我们也许对它作了一些修整，但是由于缺乏相反的证据，我们还没有摆脱它。只有以说出性的真相这一奇怪的努力为背景，误解、躲闪、规避才成为可能，才能产生作用。尽管 19 世纪初生的科学使这种努力具备了一种独特的形式，但这种努力却并非肇始于 19 世纪。它是所有变态的、率真的以及巧妙的话语赖以存在的基础。在这些话语中，性似乎浸淫得太久了。

① 参见戴西莱·布尔纳维耶的《萨尔佩特里耶病院图片集》(Iconographie photographique de la Salpêtriere, 1878—1881)110页及其后诸页。未公开发表的关于夏尔柯医案的材料在萨尔佩特里耶还可以找到。这些文献在这一点上比已经发表的要明确得多。在这些文献中，明显看出一边是鼓动你谈，一边又要制止。有一张手写的便条记述了 1877 年 11 月 25 日的诊疗过程。受治者正在歇斯底里大发作，夏尔柯先将手，然后将短棒的一头顶住那女病人的下身部位止住了发作。然后他拿走短棒，病人又发作起来，他则让病人吸进戊基硝酸加速其发作。女病人后来则直呼要性棒，丝毫不打隐语。"性具取走了，她的呓语继续着。"

从历史角度看，有两种产生性的真理真相的过程。

一方面，每个社会——数不胜数的社会，中国社会、日本社会、印度社会、罗马社会、阿拉伯-穆斯林社会——无不有自己的 ars erotica（拉丁语，义为"性爱艺术"。这里的"性爱"既包括情，又包括灵与肉，是几个方面浑然不分的境界。——译者）。在性爱艺术中，真理直接产生于快感本身，被理解为一种实践，积累为经验；快感并未被与准许还是禁止联系起来考虑，也未从功利的标准来衡量，而是首先从根本上、从它本身来看的；它只是被体验为快感，对它的评价，只是看它的激烈程度、特别的质量、延续时间的长短、以及它在灵与肉之间的交混回响。进而，这些知识又必须回过去用到性实践本身，使它变得似乎是在内心成形的，从而加强其效验。这样，便形成了一种必须保持秘密的知识，这倒不是因为怕人们有可能给它加上些耻辱的因素，而是出于自我保留的必要，因为根据传统，一旦泄露，便会失去它的功效。这样一来，与把握这一秘密的大师之间的关系便成为举足轻重的问题；只有他单独工作才能秘传这一艺术，给弟子们以启发点拨，引导他们，使之技巧娴熟，精密周到，万无一失。这种精彩艺术的功效，比起它规则的省俭导致我们去想象的要慷慨得多。谁要是有足够的运气，据说谁就可以在这一功效的作用之下精神得以升华，得到它的特别恩典：对肉体的绝对把握，少有的极乐境界、忘记了时空、获取人生的精华、逐死亡及其威胁于无形。

而我们的文明，至少在表面上看，根本没有什么 ars

erotica(性爱艺术)可言。相反，它却毫无疑问是唯一进行scientia sexualis(拉丁语，义为"性科学"，此处的"性"纯指肉欲而言，而少涉于"灵"、"情"。——译者)实践的文明，或者竟可以说，它是唯一在过去几个世纪之中发展出讲述性的真相的种种程序的文明。这些程序完全是依存于一种认知-权力的形式，而这种形式又与点拨艺术及艺匠秘传严格对立：这里我指的是告解。

至少从中世纪以来，西方社会就已将告解派定为我们赖以产生真理与真相的主要仪式。1215年拉特兰议会对告解圣礼所作的规范及随之而来告解技术的发展，刑事审判中指控程序重要性的降低，罪状考验(诸如起誓、斗智以及上帝的裁决等等)的取消以及询问方法的发展，皇家的机构越来越多地参与违法案的诉讼以致损害了使问题得以在民间解决的诉讼程序，乃至宗教裁判所的建立等等，所有这些都对告解在国家权力与宗教权力序列中获得核心地位起了重要的作用。avowal(坦白)一词及此词所派定的法律功能的演化本身就是这一发展的表征：通过作为一个人赋予另一个人的地位、身份与价值，它表示一个人对自身行为与思想的认可。有很长一段时间，个人的确定是由他人的参照、以及他与全体公民的关系(家庭、忠诚、保护等)的显示来完成的，这样他才能够或必须谈关于自己的真实的话语，从而使自己得以确定。诚实告解早已深深刻在权力个体化程序的核心。

不管怎么说，除了考验的仪式，见证人的作证、观察与

演示的学术性方法，告解早已成为西方最受青睐的展示真理与真相的技术。自此之后，我们早已成了一个怪诞的告解社会。告解的影响已广为散布，它在审判中、在医学上、在教育方面、在家庭关系与爱情关系上，在日常生活的最平常小事上以及在最庄严的仪式上无不插上一手；人们要坦白自己的罪行，坦白自己的罪愆，坦露自己的思想与欲望，还要坦白自己的疾病与麻烦；人们精确地叙说那些最难叙说的东西。人们当众忏悔或私下忏悔，对着长辈忏悔，对着教育者忏悔，对医生忏悔，对自己的情人也忏悔；人们向自己承认，无论是带着快感还是带着痛感，承认那些不可告人的事，承认人们写进书中的那些事。人们不坦白，便被迫坦白。如果不是自发或出于内在的驱动，坦白就要被暴力或威胁从一个人身上挤出来；它被从灵魂中的隐藏之处驱赶出来，或从肉体里抽取出来。中世纪以来，拷问就像影子一样一直伴随着它，在它无法前行的时候拉它一把：一对黑色的孪生子①。最无自卫能力的恻隐之心与最为残忍的权力对于坦白忏悔的需要毫无二致。西方人早已成为坦白的忏悔的动物。

由是，文学中发生了蜕变：人们从对勇武与圣徒品格的"考验"的叙述与英雄行为的口说与耳闻获取快感，走向从人的内心语言中间、以及从被告解形式视为奇妙的海市蜃楼的坦诚中汲取素材为其永无休止的使命的文学。于

① 希腊的法律已将拷问与坦白联系在一起，至少是对奴隶来说如此。而罗马帝国的法律则拓广了它的应用范围。

是，我们还有了这样一种新的哲学思维方法：探究与真实的根本关系，不是仅仅从自己出发——不是从什么早已被人遗忘的知识或某种原初痕迹出发——而是通过大量的不确定印象和基本上确定的意识，到自我反省中去找。如今，坦白忏悔这一义务通过多方转达，已深深扎根在我们心中，使我们再也意识不到它是压制我们的权力带来的后果；相反，在我们看来，真理与真相深藏于我们最隐秘的本性之中，只是"请求"我们去揭示它；如果它没能这么做，那是因为压制使它呆在原地，权力的暴虐压倒了它，最后，它只有牺牲自身的解放来获得阐述。忏悔即解放，而权力却强迫人缄口；真理、真相并不属于权力的序列，但它原初却与自由有着极其密切的关系。这是哲学的传统主题。对于这些主题，"真理的政治历史"不得不将其推倒。其方法，便是向人表明真理在本质上并不自由——谬误在本质上也不受什么主宰——它的产生完完全全受制于权力的关系。坦白便是这方面的例证。

要想赋予检查制度及言论思想方面的禁忌以根本的作用，我们就必须彻底为坦白这一心底的诡计所迷惑；我们只有颠倒权力的形象，才能相信在我们的文明中谈了这么久的那些代言人虽说是重复那可怕的禁令，告诉人们各自是什么，做的是什么，记得什么，忘记了什么，自己在想什么，自己以为自己没想什么，但却是在跟我们谈论着自由。西方多少代人都投入了无穷的艰苦劳作以求造就人的sujé-tion(此词有"从属"、"臣服"、"束缚"及"患病"三层意义)，使

人们成为兼具两重意义的sujet("臣民"、"患者"),而其他形式的工作则确保了资本的积累。想想看,13世纪初对所有基督徒所作的规定,要求每年至少有一次要跪下来坦白自己所有的越轨行为,不得有任何遗漏,这是多么荒唐。再想想看,七百年之后那位秘密会党,他重返位于深山之中的塞尔维亚抵抗组织,上司要他写下自己的生平,他在夜色之中潦潦草草地写了可怜巴巴的几页纸,递到他们面前,他们连看都不看一眼,就说:"重行写过,要说实话。"这些老生常谈的语言的禁忌难道能使我们忘却忏悔这一千年万载的桎梏?

从基督教告解开始至今,性一直是坦白中享有特殊待遇的主题。我们被告知说这玩艺过去一直给藏着。然而,如果与此相反,它正是人们以某种特别的方式坦白出来的东西,那又怎么讲呢?是不是可以说掩藏它不过是承认它的另一种表现(因为对它的坦白尤为重要,需要更为严格的仪式,获取更有决定意义的效果,因此需要把它掩藏得更严密,更周到)?如果性在我们的社会中历经许多世纪一直被置于严峻的坦白忏悔制度之中,那又该怎么解释呢?我早先已经谈到过的性向话语的转换,以及性问题向各领域的渗透与加强,也许是同一展开过程的两个因素:借助一种迫使个人明述他们自己的性行为特质——不管它有多极端——的忏悔的重要因素,它们联系在一起。在古希腊,真理与性是通过一个肉体向另一个肉体传输珍贵的知识,以教育的形式联系在一起的;性是一种启迪人们学习的媒介。对我们来说,真与性是在坦白忏悔之中结合起来的,中间通过强

制性的手段彻底说出个人的隐秘。而这一次，真理则成为性与性的显现的媒介。

忏悔是一种话语仪式。在这种仪式中，说话的主体同时又是所说话的主题；它同时又是在权力关系之中展开的仪式，因为不当着搭档的面，谁也不会去坦白忏悔。这搭档不光是带着耳朵听听而已，而是一个权威，他需要你坦白，规定你要坦白，并对你的坦白予以评价，不断介入以进行裁判、惩罚、谅恕、安慰与调解；在这一仪式之中，真要想得到确认，就得克服在系统阐述时必然会出现的抗拒与阻力。最后，在这一仪式中，单单表述本身，不须考虑其外在后果，就可在表述的身上造成内在的变化：它为他赎罪，为他释罪，为他涤罪；它为他卸去错误的重负，将他解放出来，给他灵魂得救的希望。多少世纪以来，性的真理，至少在大体上，陷入了这种迂曲的推论形式之中。再者，这一形式与教育的形式并不是这么回事（性教育将自己局限于一般原理与谨言慎行的规则上），它与点拨启迪的形式也不是一回事（它根本上一直是一种无声的实践，性启蒙或破瓜礼只是使它变得可笑或强暴）。如我们所见，这种形式与支配"性爱艺术"的形式相去极远。由于它内在的权力结构，告解的话语不可能像在ars erotica（性爱艺术）之中那样通过大师的至尊意志从上面传下来，而是作为一种强制的言语行为，在某种紧急强制的情况下，突破谨言慎行或健忘的束缚，从下面传上来。它设定那种隐秘性，并不是由于它所不得不说的话代价之高，也不是由于对它的好处受之无愧的人数太

少，而是由于它熟而生猥以及它从一般意义上说名声低下。确保它的精确性的，并不是地方长官那种倨傲的权威，也不是它所传达的传统，而是在话语中说话者及他所说的内容之间的联系，二者之间基本的亲密关系。另一方面，说话者并不是支配者(因为正是说话受到了压制)，听着话而什么都不说的才是支配者；知道内情并给予回答的并不是支配者，而本应什么都不知道的提问者却是支配者。这种真理的话语最后的效验，并不是发生在接受它的人身上，而是发生在从他们身上挤出这话语的那些人身上。由于这些真相的显露，我们远离了对快感的专门点拨以及点[illegible]的技术与奥秘。另一方面，我们的社会是这样一个社会，它对性的深奥知识的疏理，并不是根据隐秘之传达，而是围绕着秘密的缓慢显露。

忏悔曾经是，今天仍然是左右关于性的真正话语产生的一般标准。不过，它已经历了很大的变迁。很长一段时间，它曾牢牢盘踞在告解的实践之中。但是随着新教、反改革运动、18 世纪教育、19 世纪医学等等的兴起，它逐渐失去了仪式的、排他的局限性，散播了开来。它被应用于一系列的关系之中：子女与父母、学生与教师、病人与精神病医生、犯法者与法律专家等等。其动机及期待产生的效果像它所取的形式一样发生了变化：询问、咨询、自叙、信件等等；这些话语被记录下来，通过整理修饰、集为案卷，得到出版，并被加以评论。然而，更重要的是，坦白忏悔即便对其他领域不适用，也至少适用于探讨现存的新方法。它不再仅仅是说

干了什么——性行为——以及如何做的问题，而且是要围绕着这一行为重建使之重演的思想、伴随着它的心神困扰、以及赋予它生命的意象、欲望、调节和快感的质量。毋庸置疑，一个社会第一次教唆并听取个人讲述自己的快感。

这样，坦白忏悔的程度得以播散，它们的限制从多方面得以定域，范围得以扩大，性快感的巨大档案室逐渐建成。很长一段时间里，这个档案室像它建成时那样空空如也，后来正式消失得踪迹全无（这样一来倒颇合基督教牧礼的意旨），医药、精神病学与教育学的产生才开始充实它。坎普[①]、萨尔兹曼、特别是卡安、克拉夫特-伊宾[②]、塔尔迪奥、莫勒，还有哈夫洛克·霭理士[③]仔仔细细地荟合了整个从性的斑斓之中而来的令人哀怜的抒情流露。这样，西方社会便开始无限制地保留关于这些人的快感的记录。他们把这些东西编成志书，创立了一种分类系统。他们既描述他们的怪癖或激愤，也描述他们日常的缺憾。这是一个重要的时期。要贬低这些19世纪的精神病学家们很容易，因为他们一再为自己将要让人说出的可怕事情谢罪，为激发“不道德行为”或“官能逆错”而道歉。而我则倾向于肯定他们的严肃：他们对重要事件有极强的感受力。当时大多数

---

① 坎普(1746—1818)，德国教育家，在巴塞道之后任“仁爱学苑”院长，并于1777年在汉堡创立同样的学苑。——译者

② 克拉夫特-伊宾(1840—1942)，德国医学家。著有《精神病的法医学及性心理疾患》。——译者

③ 哈夫洛克·霭理士(1859—1939)，英国心理学家。著有《性心理学》等。——译者

特殊的快感都被唤去讲出关涉它们自己的真理与真相的话语。这一话语不得以关涉罪愆与解救的话语为模式，而必须以谈论到肉体与生命过程的话语为楷模——一种科学话语。它是以使人们的声音发抖，因为当时一种不太可信的事物——一种忏悔的科学，正在形成之中。这种科学依赖于多方面的附会，将不堪入耳却又不得不承认的事物作为自己的研究对象。这种科学话语，由于它不得不屈身俯顾这整个话语，它变得令人愤慨，或者至少说令人生厌。它同时还面临着一种理论上与方法论上的悖谬：关于建立这个问题的可行性，内省的有效性，作为证据的生活经验或意识之存在等等所进行的长期讨论，都是对真理在我们社会中运作所固有的问题所作的回答。这固有的问题便是，我们能否根据忏悔的法律——宗教陈旧模式来清晰地阐明真理的产生，能否根据科学话语的规则去澄清隐秘证据的附会？有些人相信，通过强有力的障碍机制和话语的缺憾，性到了19世纪比过去任何时候都更加严格地取消了。这些人爱怎么说都可以。其实根本没有什么缺憾，有的倒是过度的话语，是话语的翻倍，是话语太多而不是话语不足；有的是坦白忏悔程序与科学的迂曲推论这两种产生真理与真相的方法之间的互相干涉。

与其将漫延于19世纪关于性问题的真相的话语之中的错误、幼稚与道德精神累加到一起，我们倒不如给形成现代西方文化特征的对性的认知的意愿导致忏悔仪式在正常科学的规范之中运作的过程确定个界限；在这性忏悔中，已

形成传统的无限制的附会，究竟是怎么会以科学的方式建立起来的呢？

1．通过诊所中对开口说话的诱导进行规范

将忏悔与检视结合起来；将个人履历与一整套可析解的符号与症候的展开相结合；将询问、苛严的问卷和催眠术与回忆和自由联想相结合。所有这些方法无不将坦白忏悔的过程重新纳入从科学角度可以接受的考察的领域中去。

2．通过一般从逻辑上可向各个方向推究的因果律基本原理

不得不谈出一切，并能够就一切提出问题这两点，从赋予性以消耗不尽的多形诱发力的原则中找到了它们的根据。人们性行为中最为孤立的事件——无论它是出于偶然还是对正常轨道的偏离，是显得不足还是显得过分——都被看作能够在一个人的整个生存过程中产生各种各样的后果；几乎没有什么病症或肉体的不适不被19世纪归咎于至少是某种程度的性的原因。从儿童的不良习惯到成人的痨症、老人的中风、神经疾患、以及整个种族的退化，那个时代的医学织出了一整套因果关系之网来解释它们。这对我们来说，也许颇有一点怪诞，但是，关于性是"万事万物因由"的原则则是坦白忏悔的理论支柱。坦白，必须彻底，必须巨细无遗，必须持之以恒，同时还必须严格限在科学的实践方式中进行。性带着无穷无尽的危险，这正是为什么性必

须接受的询问要问得彻底无遗的原因。

3. 通过性本身固有的隐伏性这一原理

如果说必须通过告解的技术来抽绎性的真理，那么这并不是仅仅因为它难以启齿，或者说它受着正经的禁忌侵害，而且因为性的状况晦暗不明，在本质上不易为人把捉，其力量与机制不易观察，其诱发力总有部分隐藏着。通过将它与最初的科学话语的结合，19世纪改变了坦白忏悔的范畴；它不再倾向于只关注说话的人所要掩藏的是什么，而且关注什么东西对说话者自己掩藏了起来，这些东西只有通过忏悔的艰苦努力才能逐渐真相大白。而在忏悔中，询问者与被问者各各要起到自己的作用。对于性来说，至关重要的隐秘性这一原则使得人们有可能将迫使人们艰难忏悔与科学实践联系起来。由于它涉及到某些拼命要躲藏的东西，因此就必须运用强力来逼迫。

4. 通过解释的方法

如果说人们必须忏悔，那不只是因为听取忏悔的人有权力谅恕、安慰和指引，还因为如果想获得科学上的有效性，这种关系便是产生真理的工作的必经之路。真理与真相并不只是寓于通过坦白把它以完整的形式揭示出来的说话者身上。它的构成分为两个阶段：它显现在说话者身上，但是不完整，而且没有自我意识，只有经人吸收并记录它才变得完整。确定这晦暗不明的真相，这是后者的功能；忏悔中的

揭示必须与对所说内容的析解相配合。听取的人并不只是一个宽宏大量的宗师，而且是进行判决或开释的法官；他是真理的主人，他的作用是进行诠释。关于忏悔，他的权力不仅仅是在忏悔作出之前要求作出，或者在作出之后决定下一步该怎么办，而且是要根据自己的析解来构建真理的话语。19世纪已不再将忏悔当作一种考验，而是把它当成一种符号，将性变成一种需要解释的东西。这样，19世纪就使自己有可能让忏悔的程序在科学话语的正规形式之中运作。

5. 通过对忏悔效用的医学化

忏悔及其效验的获取被重新规范为治疗的事情，这首先意味着性的领域已不再仅仅以错误或罪愆、过度或犯禁等观念来说明，而且被置于常态与病态的通例之下来考察的(就此而论，这正是前面那些类别的转换)；一种特有的性的病态第一次得到了界定；性表现为一种极不稳定的病理范畴：是其他疾患反应的表征，同时又是一种特殊病情学的着眼点。这些病情，是指冲动、偏向、意象、快感与持身态度等。这进一步意味着性将从医学干预中获得意义与必要性，它将为医生们所需要，成为诊断的必要条件，从本质上对治疗有效。及时跟适当的人讲，由既是它的持有者又是应该对它负责的人来讲，真理便恢复了元气。

让我们从宽广一点的历史视角来看一看问题。我们的社会与ars erotica(性爱艺术)的传统决裂之后，便为自己

装备了一种 scientia sexualis(拉丁语，义为“性科学”)。精确一点说，它一直在履行自己制造关于性的真实话语的任务，并且是通过使古代的忏悔程序适应科学话语的法则——当然不是轻而易举——来完成这一任务的。悖谬的是，19 世纪兴起的 scientia sexualis 一直将强制彻底坦白的怪诞仪式作为自己的核心，而这仪式在基督教的西方却是产生性真相的首要技巧。从 16 世纪开始，这种仪式就已与告解圣礼疏离，并且经由心灵的引导与良心的指引——ars artium(拉丁语，义为“道德品质”)——朝着教育、成人与儿童的关系、家庭关系、医学以及精神病学迁徙。无论怎么说，为了制造产生关于性的真实话语的复杂机械，西方花了差不多 150 年的时间。这一展开过程，占据了很宽广的一个历史片断。在这一展开过程中，告解的古代律令与医疗诊所的问诊方法联系了起来。正是这一展开过程使得称作“性感”(sexuality) 的这么个东西能够体现性的真及其快感。

“性感”：构成性科学的正是与缓慢发展起来的论辩实践相关联的事物。这性感的基本特征，并不在于它表达了多少为意识形态歪曲了的描述或由禁忌造成的误解；它们对应于必须产生其真相的一种话语的功能性需要。性感位于一种忏悔技术与一种科学迂曲推论的交叉点上。在那里，必须找出某些主要机制以使它们互相适应(问诊技术、因果关系基本原理、隐伏性原理、解释的规则、医学化的诫命，等等)。因而性感被界定为“本质上”是一个容易受染于病理

过程的领域，因此人们要求诊疗或复元手段的介入；是一个意义有待析解的领域；是被特殊机制所掩盖的过程的所在；是众多不明确的因果关系的焦点；还是一种必须搜摸出来和听取的隐晦的言语（parole）。话语的“体系”——它们固有的技术，其运作的必要性，它们所采用的战术行动，它们背后隐含并由它们传输的权力效应——是这，而不是表述的系统，决定了它们必须说出的东西的根本特征。性感的历史——就是说，作为真理的一个特殊领域在19世纪发生作用的历史——首先必须从话语历史的观点来写。

让我们来提一个可供操作的一般理论假说。19世纪兴起的社会——资产阶级社会也好，资本主义社会也好，工业社会也好，随你怎么叫——在面对性问题时，并没有采取根本拒绝承认的态度。相反，它却将整个机械投入运作，以造就关于它的真实话语。不仅它谈性，并强迫人人谈性；而且它还动手去系统阐述性的划一真理。它似乎怀疑性藏着什么根本的秘密，似乎它自己需要产生这一真理、真相，似乎至关重要的是性不仅要深深刻进快感的体系之中，而且要深深铭刻于知识的有序系统之内。这样一来，性逐渐成为极受怀疑的对象，具有遍及我们的举止与生存的普遍而又令人不安的意义，使我们身不由己；成为凶兆向我们侵袭的薄弱之点；成为我们每个人都带在自己身上的恶的断片：一种一般的含义，一种普遍的隐秘，一种无所不在的因由，一种永无休止的恐惧。因此，在这关于性的“问题”（从双重意义上说，作为询问与置疑，以及作为对忏悔的需要与归入理

性范畴的需要)中，产生了两个过程，其中一个总是另一个的条件：我们要求性讲真话(然而，由于它是秘密的，对自己的本质不甚了了，我们便把讲述那最终揭示并析解的性的真相的任务留给了我们自己)，我们要求它将我们的真相告诉我们，或者说，要它说出我们认为自己在直接意识中拥有的、深藏着的关于我们自己的真理。我们通过析解它所告诉我们的关于那一真理的东西而将它的真相告诉它；它则通过将从我们眼下溜掉的那部分东西引渡给我们来将我们自己的真相告诉我们。几个世纪以来，从这一互相作用之中演化出一种关于这一话题的知识；这种知识并不完全是他的那一种形式，而是把他分切开来，或许还限制住他的一种知识，但最为重要的是，这种知识使他变得对自己茫然无知。尽管这似乎不太可能，但是如果我们想到基督教忏悔与法律坦白的长期历史，想到在西方这么重要的知识——权力的形式所经历的转换与变迁；围绕着性的问题，关于被动主体的一个科学规划一直在运转，而且圈子越来越小，如果我们想到这些，那么我们就不应为它而感到吃惊了。主体的因果关系、主体的无意识、存在于别的知道的人身上的主体的真相，他自己所把握的并不为他所知的知识，所有这些都在性的话语中找到了展示自己的机会，然而，这并不是由于性自身固有着什么自然的特质，而是因为这种话语内含权术的效能。

毫无疑问，性科学与性爱艺术是对立的。但是有必要

指出，性爱艺术在西方文明中并未完全消失；在人们借以造就一种性科学的运动之中，它也不是一直付诸阙如。在基督教的忏悔之中，特别是在良心的指导与检讨之中，在精神聚合与对上帝之爱的追求之中，一整套的方法与性爱艺术极为一致：由宗师引导沿着点拨启迪的路前行，经验体会的强化一直延展到他们的肉体，并通过伴随的话语使效果达到极致。着魔与迷狂的现象在反改革运动中的罗马天主教中颇为常见，这无疑是这种肉体的微妙科学之中固有的性爱技术所无法控制的效验所致。我们必须问一问，自从19世纪以来，性科学——在它那正经实证精神的伪装下——是否至少在某种程度上是作为一种性爱艺术在运作。这种真理的产生虽说受到科学模式的威胁，或许还是增殖、强化，甚至创造了它自己的内在快感。人们常说，我们已经没有能力想象出任何新的快感。但是我们至少可说是发明了一种完全不同的快感：由快感的真相带来的快感，知道真相带来的快感，发现并揭示真相带来的快感，看它与讲它时产生的魅力，它迷惑或虏获其他人时产生的魅力，在隐秘中说出真情时的快意，诱使它变得公开时的快感——这些都是关于快感的真实话语的特别快感。

与我们对性的认识联系在一起的性爱艺术的最重要的因素，不能到医学允诺我们的健康的性感这一理想中去寻找，也不存在于关于完美强劲的性欲这种人文主义梦想之中，当然也不能到性高潮的激情与生物能的美妙感觉中去找（这些只不过是它正规应用的某些方面而已）；而应该到

与性真相的产生相联系的快感的增殖与加强中去找。人们写作与阅读的学术著作，咨询与检查，回答问题时的痛苦及自己的话被人解释后的愉悦，所有对自己和对别人讲过的故事，对流言表现出那么多好奇心与信任感，为对真理的义务所支撑——当然撑得有点巍巍颤颤的；过度的隐秘幻觉，以及付出昂贵代价换来的跟任何能够听取的人低声诉说这些事的权利；要言之，便是西方人聪明地培育了好几个世纪的极大的"分析得到的快感"（从最广义的角度来说）。所有这些构成了一种近乎性爱艺术的散漫断片。这些断片由忏悔与性科学在暗地里隐秘地传送开去。我们是否应该得出结论，认为我们的性科学只不过是性爱艺术的一种特别的形式，是看上去丢失的传统的西方纯化形式？或者说，我们是否应该认为所有这些快感都只不过是性科学的副产品，是一种红利，用以补偿它的许多辛苦努力？

我们的初步探讨已经发现了所有种种使性与快感强化，变得更为激烈的情形：严格按照权力的需要使话语增殖；性的五色世界得以巩固，各种设置的建造，不仅用于隔离它，而且去刺激它、激发它，使它形成人们关注的核心，成为话语的焦点，快感的关键之所在；强制性的忏悔及随之而来的合法知识体系与多重快感系统的建立，等等，不一而足。要想对此作出解释，我们社会的出于经济原因对性施以压制的权力的假说，在我看无论如何都是无能为力的。我们所面对的，与其说是一种将性排斥在外的消极机制，不如说是性话语、性的专门知识、快感、还有权力等等交织在

一起的运作。我们要讨论的，并不是一个旨在将令人不知所措的性推回到人们无法得其门而入的黑暗地带的运动，而是与此相反，是一种过程，在这一过程中，性被遍撒在事物与肉体的表层，性得到了激发、被提取出来，让它说话，将它植根于现实之中，命令它说出真相：整个一个熠熠闪光的性的阵列反映在无数的话语、冥顽不化的权力、以及知识与快感之间的相互作用之中。

有人会说，所有这一切不过都是幻觉，是一种匆忙的印象。在它的背后，稍稍定睛一看，就一定会发现同样的大型压制机制。除了这些依稀难见的、忽明忽暗的东西之外，我们就不能确信再次找到总是说"不"的阴沉的法则？答案只能来自历史的探讨。我们要探讨过去三百年来性知识形成的方式；以它为对象的话语是如何增殖的；以及我们何以会对这些话语声称自己端出的真相看重到如此令人难以置信的地步。或许，这些历史的分析末了会澄清这一仓促考察给我们的暗示，但是，我开头提出的假说，仍然不会轻易放弃。我还是认为，权力与知识、真理与快感的展开，与压抑的展开是完全不同的，而且未必就处于次要地位，未必就一定要从别的什么衍生而来。再者，压抑无论如何不是根本问题，无论如何占据不了最高地位。因此，我们必须严肃对待这些机制，颠倒分析的方向，不应接受人人承认的压抑，不应保持对我们应该知道的东西的无知。我们必须从这些积极的机制入手，只要它们产生知识、增殖话语、激起快感、创造权力；我们必须考察这些机制产生与运作的条件，设法

弄清禁律或掩藏的相关事实从这些机制来看是如何分布的。简言之，我们必须界定这一认知意愿中固有的权力策略。就性来说，我们将设法建构一种认知意愿的“政治经济学”。

第四部分

性的展布

要问这一系列研究的目标是什么？那无非是把《泄露内情的首饰》①这一寓言写成历史。

我们社会的众多特征之一，便是热衷于谈性。人们往往不知不觉地碰到性的问题，对它发问，而这既克制却又饶舌的性，则是有问必答。曾几何时，一种具有精灵般隐身术的机制俘虏了这个性，并在快乐与强制、满足与疑问交织的游戏中，让它说出了有关自己和其它事物的真相。多少年来，我们一直生活在孟居格尔王子的领地里，被对性的强烈好奇心所驱使，拼命要问出它的究竟，怀着热切的渴望要听它谈、听人谈它，迅速发明各种魔戒想使它放弃谨慎。好像对我们来说有必要从我们身上这么一小块地方不仅获得快感而且获得知识，并把握快感与知识之间微妙的转化：对快感的认识，从对快感的认识中获得的快感，和认识——快感；好像那寄居于我们身上的奇妙动物长有灵敏的耳朵、犀利的眼睛、天才的舌头和头脑，因而所知甚多，只要我们略一激

① 《泄露内情的首饰》：法国作家狄德罗的寓言。——译者

将，它就愿和盘托出。西方世界永无止境地要求我们了解我们与我们的性之间关系的真相：既然性无法把握自己的真相，那就要靠我们来从它身上抽绎；既然性将我们的真相藏在黑暗之中，那么就需要性来揭示我们的真相。但性是否在我们面前给隐藏了起来，被一种新的体面感遮掩了起来，为资产阶级社会的严酷要求所掩饰？相反地，性却锋芒毕露，充满热情。若干世纪以前，人们把它看作是认知的意愿的核心问题。我们一方面不得不去了解性究竟是怎么回事，另一方面我们究竟是怎么回事也是可疑的。

在几个世纪的时间里，有一种倾向，要把对我们是什么的探讨变为对性的探讨。这里的性，并非表示天性，而是作为历史、作为表示和话语。我们把自己放在性的符号之下，但是所取的形式是性的逻辑，而不是性的物理。这里我们千万不可弄错，西方一系列二元对立的词汇（躯体与灵魂、肉体与精神、本能与理性、冲动与意识）表面上似乎把性指为纯粹机械、毫无理性可言的东西，其实不仅成功地将性纳入了理性的领域，因为从希腊人开始我们就习惯了这类的"征服"，所以这并不是什么令人注目的成就，而且进一步完全地将我们——包括我们的躯体、心灵、个性、历史——置于性欲与欲望的逻辑支配之下。只要一碰上有关我们是谁的问题，这一逻辑便成为解决这一问题的万能钥匙。几十年前遗传学家们就不再把生命看作是奇怪地附带有自我繁殖机能的一种组织。他们发现，繁殖机制恰恰是引进生物性的核心因素；它不但是生存的母体，而且是生命本身的母

体。但早在几个世纪以前，无数研究肉体的理论家和实干家——尽管他们的方法实际上毫无科学性可言——已把人看作是专断又可理解的性的产物。性，可用来解释一切。

如果要问，既然如此，性又为何如此隐秘?是什么力量使它长期沉默，直至最近才略略松动了对其的控制，使我们有可能探究它，尽管这一探究总是在压抑的背景中或通过压抑它来研究呢？提这类问题是不着边际的。实际上，这一在今天经常被重复提出的问题，无非是换个法子说这样一句老话：有真理处便有性，关键在你见不见。Acheronto movebo①：古老的决定。

你们这些智慧的人们，学问高深，
你们洞察事理，
万物在何时、何地、并且如何成双结对？
他们为何亲吻、相爱？
你们智慧非凡的人们，说吧
我到底是怎么了；
找到答案请你告诉我，它何时、何地、
如何、还有为何如此发生？②

这样就很自然地先要提出这样的问题：这一命令的含义是什么？为什么要大力地追寻性的真谛、性中的真理？

① 拉丁文，出自古罗马诗人维吉尔的《伊尼亚德》第148行，意为滚滚的冥河。——译者

② 哥·奥·毕尔格(1747—1794，德国诗人)语，转引自叔本华《性爱的形而上学》，见《叔本华选集：生存的意愿》纽约(Frederick Ungar 出版社1962年版)，第69页。

在狄德罗的寓言里，好妖怪古古发在他兜底的一堆毫无价值的东西之中——一些进贡的种子，一个铅做的小宝塔和一些发霉的糖衣药片——发现了一个银制的小戒指，谁只要转动它上面的宝石，就能使它所遇到的性说话。古古发把戒指送给了好奇的苏丹。我们想要知道是什么样的神奇戒指对我们会有类似的魔力；它戴在哪位主人的手指上；它决定了什么样的权力游戏，使之成为可能；在对待自己和别人的性上我们每个人怎么会成为既好奇又冒失的"苏丹"的。这一魔戒，这一宝物在让别人说话时是那样地轻率，而谈论自己的机制却如此拙嘴笨舌。我们有必要使它对我们也滔滔不绝；我们必须讨论它。我们要写出这一对真理的执求的历史，这一如此多世纪以来使我们着迷于性的认知的意愿：执着的、不屈不挠的努力的历史。除了性可能带来的快感之外，我们对性到底要求得到什么，使我们如此坚韧不拔？为什么我们要如此耐心地、或者说迫切地把性指为一种秘密，指为万事万物的原因，指为隐含的意义，指为持续的恐惧？为何发现这一真理最后变为消除禁区、摆脱我们身上羁系的召唤？是否因为这一任务过于艰巨因而需要这一前景作为激励？是否因为这一认识的取得从政治、经济、伦理上来说代价过于昂贵，所以为了使每个人都服从它们的支配，必须先自相矛盾地让他们确信，他们的自由正遭到危险？

为了明确下面的考察，让我们先提出一些有关目的、方法、涉及范围的一些概括性前提和能被人有保留地接受的阶段划分。

第一章　目　　的

为什么要进行这些研究呢？我很清楚地知道，在我迄今为止所勾画的概要中，存在着一个疑问，这一疑问威胁到我是否能够有效地进行更细致的探究。我一再强调，在西方社会最近几个世纪的历史中，还看不出有什么力量从本质上说具有压抑的作用。我的论点便建筑在这一认识的基础之上。同时，对于来自另一方面更激烈的批评：从欲望的理论层次上进行的批评，视而不见。实际上，性并没有受到"压抑"这一论点并不是全新的。心理分析学家们一段时期以来一直持有这一看法。他们对人们提到压抑时头脑中发生的简单反应提出疑问。在他们看来，要解释权力和欲望相互联结的方式，单说必须控制住这种难以驾驭的能量是远远不够的；他们认为，它们联结的方式要复杂得多、原始得多，而不仅仅是从下面涌上来的原始、自然而又充满活力的能量与一种试图阻止它的更高秩序之间的互相作用；因此，不应认为欲望受到压抑。理由很简单，法则既包含欲望，又包含使欲望得以产生的匮乏之感。欲望存在之处，权力关系早已存在。因此指责这一关系事后对欲望的压抑就

是个错觉；但想寻求一种权力无法触及的欲望则更是徒劳。

但是有时我似乎很固执，行文中好像压抑、有时是法律、禁令或检查作用等等概念完全可以混为一谈。这样一来，我想不出任何东西可以辨别它们在理论上的含义。我承认别人有理由对我说：你通过不断提及权力的积极因素，在玩弄两面手法，想使自己始终立于不败之地；一方面，你表面上使自己处于劣势以此来迷惑你的对手们，你只谈论压抑，想使我们错误地相信你已经摆脱了法律的问题；而另一方面，你又承认权力即法律这一原则在实践中所起的重要作用，也就是说：权力无法逃脱，它无所不在，无时不有，塑造着人们想用来与之抗衡的那个东西。对于权力——压抑的观点，你取其最薄弱的理论方面，而这样做是为了批评它；对权力——法律的观点，你取其在政治上最无结果的方面，但只是为了使之为你所用。

下面所要进行的研讨，目标主要在于对权力的"分析"而不在于权力的"原理"，也就是要界定由权力关系构成的特定领域，并确定能对权力进行分析的工具。然而，依我看，分析要成立，就必须完全避免对权力作某种再现——我管它叫"法律的迂曲论证"——才行。为何如此称呼它，以后自会分晓。正是这个概念决定了压抑主题和法律是欲望的构成之理论。换句话说，要区分一种分析是从本能被压抑角度来作的还是从欲望的法律角度来作的，显然要看它们各自如何看待自然及本能的能动机制，而不是如何看待权力。

它们都要依赖权力的再现，而权力的再现根据人们如何利用及从欲望角度来看人们给它的地位的不同，必然会导致两种相反的结果：如果认为权力只是在表面上控制了欲望，便会许诺欲望的"解放"；如果认为权力是欲望本身的构成，便会断言你总是早已落入陷井。此外，不要以为只有那些关心权力与性的关系问题的人才会作这样的再现。事实上它要普遍得多，不仅在权力的政治关系中司空见惯，而且深深植根于西方历史之中。

以下便是它的主要特征：

——否定的关系。它所建立的权力对性的关系从来都是否定的：如抛弃、排斥、拒绝、阻碍、隐藏或遮掩等。一涉及性与快感，权力不会"干"别的，只会说这绝不允许；它只会制造——如果说它能制造什么的话——匮乏与裂隙；它忽视基本因素，破坏事物连续性，分离相互联系的东西，划定界限。它造成的后果一般形式是限制与贫乏。

——对法规的坚持。从本质上说是权力让性按它的指令行事，就是说，首先，性被权力置于两元对立的系统之中：合法之外便是不合法，允许之外便须禁止。其次，权力为性制定"秩序"，而这"秩序"同时又成为可解的形式：性必须放在它与法律的关系的基础上阐明。最后，权力通过规定法则来起作用：权力对性的控制是通过语言来完成的，或更确切地说是通过话语的行为来创造法律的规则，因为事实上它是通过说话来清晰表达的。它开口说话，而那就是法规。

权力的纯粹形式存在于立法者的功能之中；而从性的角度来说，它的行为方式是带有法律的论证性质的。

——禁令的循环。你不应接近，你不应接触，你不应享用，你不应体验快感，你不应开口，你不应表现自己。归根到底，除了在黑暗和秘密之中，你不应存在。对于性，权力只会用禁律。它的目的是让性否定自己。采取的手段无非是恐赫，要对性进行压制以示惩罚。要么否定你自己，要么遭受被压制的惩罚。如果你不想消失就不要出现。你只有不露踪迹才能得以存在。权力就是通过玩弄在两种不存在中择一加以禁忌的手段来控制性的。

——检查机制的逻辑。这个禁令被认为有三种形式：其一是肯定这样的事不允许发生，其二是防止人们谈论它，其三便是否认它的存在。这三者很难协调。但在此处人们却可以想象出一种逻辑联系，它体现了检查机制的特征：它把不存在的、不合法的、不能表达的三样东西用一种方式联系起来，使它们互为因果。被禁止的东西只有从现实中消失才能谈论它；不存在的东西没有权力显露自己，甚至在声明它不存在的讲话里也不行；人们必须保持缄默的东西作为首要的禁忌之物被排斥于现实之外。这样一种法规可以表达为禁忌、不存在与缄默合而为一的三重敕令。权力对待性的逻辑，便是这种法律的悖谬逻辑。

——手段的一致性。权力对于性的征服在任何层次上使用的都是同一种方法。自上而下，总体决策也好，细枝末节的干涉也好，无论它依赖于何种办法或制度，它总是以一

种相同的普遍姿态出现；它根据法律、禁忌和检查作用的这些简单而不断被再生的机制行事；从国家到家庭，从王子到父亲，从法庭到日常惩处的小变化，从社会统治机构到组成臣民本身的各种结构，都可以找到权力的一般形式，只是规模不同而已。这一形式玩弄的便是犯禁与惩处的法律合法与不合法交替作用的把戏。不管它以阐明权力的王子或进行禁止的父亲的面目出现，还是以强制缄默的检查官、宣布法律的主人的方式行事，人们总是将权力图解为法律的形式，并将其效果定义为服从。面对作为法律的权力，只有服从——被"臣服"——的人才被承认为它的臣民。与这些不同情况下权力在形式上的一致性相对应的，是控制个人的屈服的普遍形式，无论被谈到的个人是与独裁者相对的臣民、与国家相对的公民、与父母相对的子女、还是与主人相对的门徒。一方，是立法的权力，另一方则总是驯服的臣民。

在权力压抑性的一般主题和法律构成欲望的观点背后，人们可以发现同样的权力的假定机制。它是用一种奇怪的限制方法来界定的。首先，这个权力不会随机应变，缺少办法，策略单一，无创造力，并似乎注定总是老调重弹。而且，这权力只有反面力量，只会说"不"；它决不会创造什么，只会划定各种界限，从本质上说它是反能量的。这就是它的作用的悖谬之处：权力使被它主宰的事物只能做权力允许做的事，而权力除了能做到这一点，其余什么事也不会

做。最后，这个权力的模式在根本上是司法型的，它以公布法律和实行禁令为中心。所有统治、屈服和征服的方式最终都简化为服从这一结果。

为什么权力的司法化概念——这一概念事实上包含忽视一切能使自身在创造上卓有成效的东西，策略上的灵活性以及正面作用的因素——会这样轻易地被接受？在我们这样一个社会里，权力手段是如此众多，权力仪式是那样显眼，再说权力工具又是如此可靠，它比其它任何社会在创造不那么诚实却十分灵活的权力机制时多半更具想象力，那么，除了从禁律的反面和削弱形式认识权力，还有什么能解释这一倾向呢？为什么权力的展开仅仅成为实施压制的法律过程？

我来提供一条概括而恰当的理由，这一理由似乎不辩自明：权力只有掩盖住自身的实质部分才能为人们所容忍。它的成功与隐藏自己机制的本领成正比。如果它完全怒对一切的话，会被接受吗？对它来说，隐密并不是一种坏事，而是它运作中不可缺少的东西。不仅仅是因为权力把隐密强加于被它统治的人们，而且因为这对后者可能也是必不可少的：如果他们遇到的权力不完全是对他们欲望的限制，而是保留一定程度哪怕是一丁点自由的话，他们会接受它吗？至少在我们社会里，权力只是单纯对自由予以限制，这是它易为人接受的一般原因。

这种情况可能有其历史原因。中世纪发展起来的那些

巨型权力机构——君主制，国家连同它的机器——是在众多先前的政权的基础上产生的，并且从某种程度上说是与这些政权相对的：那些多如牛毛、盘根错节、陷入困境、互相冲突的权力，它们与对土地直接或间接的控制权、武装的拥有、农奴制、宗主制和附庸的拥有契约相联系。如果这些制度机构通过一系列灵活的联盟能使自己的地位得以巩固，它们就能被接受，这是因为它们以管理、仲裁、限制机构的面目出现，从此使这些权力变得秩序井然，确立一项准则来揉合这些权力，并按疆界和固定的等级制度使其各安其位。面对无数的冲突力量，这些巨型权力机构发挥准则作用，这项准则战胜了所有各类要求，并显示了建立一元化政体、使其意愿与法律同一、通过禁令和制裁手段行事这三重特性。这一政体的口号是和平主义。为了与它自己宣称的作用相符，它建立和平以禁止封建的和私人的战争，建立正义以终止诉讼的私了。无疑，大型君主制机构的发展不仅仅停留于单一的法律诉讼。但权力的语言就是如此，是它对自己的再现，而中世纪制订的或者是根据罗马法重订的公共法的全部理论，就能证明这一事实。法律不单单是君主熟练运用的武器，它是君主制度显示其力量的途径和使其能被接受的形式。中世纪以来的西方社会，权力的运用总是充分地体现在法律的形式中。

一种可以追溯到18或19世纪的传统使我们习惯于把绝对的君主专制看成是不合法的事物，如专断、滥权、喜怒无常、刚愎自用、享用特权、不受法律约束、传统上的墨守成

规。但这样就小看了西方君主制的一个基本历史特征：它们是作为法律体系建立起来的，用法律理论来阐述自己，并使自己的权力机构按法律形式工作。过去，布兰维叶① 针对法国君主制所作的指责——即它利用法律和法学家来剥夺人们的权利，削弱贵族的势力——基本上被事实证明了。在君主制及其权力机构的发展过程中，这一法律——政治性确立了。用它来表述权力过去和现在的运作方式是远远不够的，但它是权力表现自己和规定我们认识它时所遵循的规则。君主制的历史与通过政治法律的话语来掩盖权力的真相与做法是携手并进的。

然而，尽管有使法律脱离君主制、政治领域脱离法律领域的种种努力，权力的再现仍然没有逃脱这一体系。让我们来考虑以下两个实例。对法国18世纪君主制的批评针对的并不是上述法律——君主领域的问题，而是倡导一个纯粹而有力的法律体系，它能使所有的权力结构与之协调一致，而且不像人们指责的那种独裁。它严谨、合乎道德，而君主独裁尽管一再信誓旦旦，却总是不断地逾越法律的界域，使自己凌驾于法律之上。于是政治批评就利用伴随君主制的发展而发展起来的所有法制思想来谴责君主制，但它并没有对法律就是权力的形式、权力必须采取法律的形式来运用这一原则提出挑战。对政治机构的另一类批评出现于19世纪，这个批评更为激进，它致力于揭露：不仅真正的

① 布兰维叶（1658—1722）：法国历史学家。主要著作有《法国古代行政统治的历史》和《论贵族》。——译者

权力逃脱了法律的约束，而且法律体系自身就只是施行暴力、利用暴力为少数人的利益服务、在一般法律的幌子下对统治的不平和不义加以利用的一种途径。对法律的这种批评，仍是在假设权力从理想上与本质上必须根据一种基本的合法性来运用的基础上进行的。

尽管存在时代与目的方面的差异，从根本上说，权力的表现一直受君主制的控制。从政治的考虑和分析来看，我们仍然没有砍掉国王的头。所以，权力的理论如此强调权力与暴力、法律与违法、自由与意志，特别是国家与独裁（即使后者不再是极权的个人而是以集团面目出现）的问题的重要性。在这些问题基础上构想权力也就是用一种我们社会特有的历史形式来构想权力：法律的君主制特有却又是昙花一现的形式。因为尽管它的许多形式延续到了今天，它逐渐被一些相当新的权力机构渗透，而这些权力机构对于法律的再现来说大概是不可缺少的。我们应该看到，从18世纪开始，这些权力机构主宰着、至少部分主宰着人们的存在，作为行尸走肉的人们的存在。如果这一法律体系真的能代表（尽管不完全）一种基本上围绕提取（prélèvement）和死亡的权力，那它便与那些新的权力方法完全不协调，这些新方法的运作不是凭藉权势、法律、惩罚，而是以技巧、常规、控制作为保障，它们可以在任何层次上运用，而且形式不局限于国家和国家机器。许多世纪以来，我们存身于这样一种社会，司法越来越无法解释权力，越来越不能作为权力的表达系统。历史潮流载着我们离法制的时代越来越远，

在法国大革命和随后而来的宪章时代，法制的实现，似乎已咫尺之远，但其实在那时候它已经开始后退了。

在最近有关权力对性的关系的分析中，这个法律的表达仍然在起作用。但事情却出在不知道欲望是否与权力不相干，是否真如我们所认为的，它先于法律而生，这里所指的，并非那个被认为构成欲望的法律。这个问题没有切中要害。不管欲望为何物，人们仍然在它与权力的关系中去认识它，这个权力总是具有推论和法律的性质，它的中心任务就是表述法律。人们仍然倾向于某种权力——法律、权力——极权的形象，这个形象是由权力理论家和君主制机构描绘的。我们必须摆脱这个形象，即摆脱法律和极权在理论上的这一特权，要是我们想在权力的具体和历史框架内对它进行分析的话。我们所作的分析必须不再以法律为模式和准绳。

我发现，这部性史，或者说有关历史上的权力关系和关于性的话语的一系列研究，是一个循环论证的过程，因为它涉及两个互为因果的努力。我们应该努力摆脱对权力所作的法律的和反面的表达，不再用法律、禁令、自由和极权的概念来理解它。那么，我们又该如何去分析发生在现代历史上关于性——这一似乎是我们生活中和身体上的禁区的性——的一切呢？如果不是通过禁止和阻碍，那么权力又是如何接近它的呢？通过什么机制、手段或计谋？让我们反过来假设，通过细致的观察，我们将会发现在现代社会里权力实际上并没有通过法律和极权对性进行统治；让我们假

定历史分析已显示出存在一种真正的性"技术"，它比一种单纯的"防御"所起的作用要复杂得多．更重要的是积极得多；果真如此的话，那么这个例子——只能把它作为特例，因为此处的权力作为禁令似乎比通常更典型——不是促使人们去发现权力分析的新原则吗？这些原则是不能从统治体系和法律形式中得出的。因此，这个问题就是要从权力的另一套理论入手，形成另一套历史分析体系。同时，通过更细致、完整地研究史料，逐步形成权力的新观念。与此同时，我们必须撇开法律来认识性，撇开国王来认识权力。

第二章　方　　法

综上所述，本书的目的是从权力角度，而不是从压抑或法律的角度，来分析有关性的知识的某种形态。但是权力一词容易导致一些误解——对它的本质、形式和统一性产生误解。我所说的权力，不是指保证一个特定国家的公民的服从的一组机构与机制。也不是与暴力对立的以法规面目出现的征服手段。而且，我头脑里也没有一个集团统治另一个集团的普遍系统的概念，这个系统通过一系列途径充斥整个社会。这一从权力角度所作的分析，决不能以国家极权、法律形式或统治整体为出发点；这些只是权力的最后形式。我认为，权力首先是多重的力量关系，存在于它们运作的领域并构成自己的组织；权力是通过无休止的斗争和较量而转化、增强或倒退着的过程；权力是这些力量关系相互之间的依靠，它们结成一个链锁或体系，或者正相反，分裂和矛盾使它们彼此孤立；最后，权力如同它们据以实施的策略，它的一般构思或在组织机构上的具体化体现在国家机器、法律条文和各种社会领导权中。权力可能存在的条件，或更确切地说着眼点（它使人们理解权力的运动，

甚至权力比较“次要”的作用，并使人们有可能利用权力机制作为理解社会秩序的坐标)，不应从一个中心点的最初存在中去寻找，即从产生出次要派生力量关系的独特极权这一来源中去寻找；它是力量关系运动着的实体，这些力量关系由于其不平衡性，不断地造成权力的不同状态，而后者总是局部的、不稳定的。权力无所不在，并非因为它有特权能使万事巩固在它战无不胜的整体之下，而是因为它不断地产生出来，在每一点中，或更确切地说在点与点之间的每层关系中。权力无所不在，不是说它包容万物，而是说它来自各方。而所谓“权力”，就它是持续的、重复的、变化迟缓的、自生的来说，只不过是所有这些运动体的最终结果，是由它们所支撑的并反过来试图限制它们的运动的一系列相互联系的事物。毫无疑问，在这里我们有必要做一个唯名论者：权力不是一个机构，不是一种结构，也不是我们具有的某种力量；它是人们给特定社会中一种复杂的战略形势所起的名字。

我们可不可以反过来，说政治是通过别的方式来进行的战争？如果我们坚持把战争与政治分离开来的话，我们也许应当假设这多种权力关系——可以部分地而决不是完全地——要么以“战争”形式编码，要么以“政治”形式编码。这就暗示了可以有两种不同的战略（它们总是有互相转化的倾向)来把这些不平衡、不同类、不稳定和紧张的力量关系结为一体。

沿着这一思路下去，我们可以进一步得出一些定理：

——权力不可能为人们获取、把握或分享，人们不能把握它或让它溜走；权力的运用来自无数方面，在各种不平等与运动着的关系的相互影响中进行。

——各种权力关系并非处于其它各类关系（经济过程、知识关系、性关系）之外，而是存在于这种关系之中；它们是种种关系之中发生的分裂、不平等和不平衡的直接后果。反过来说，它们是造成这些差别的内在条件；权力关系不处于上层建筑领域，仅仅扮演禁律或陪伴的角色；无论在哪里出现，它们总是起到直接影响的作用。

——权力来自下面，从权力关系根源上说，也就是统治者与被统治者之间不存在全面彻底的两元对立。两元对立切不可作为普遍模式——社会肌体由高及低，由大而小，并非每个层面都存在这种两元对立。相反，人们必须认识到那些形成并作用于各生产组织、家庭、具体集团和机构的多重力量关系是造成弥漫于整个社会机体的分裂的广泛影响的基础。这些多重力量关系形成了一条共同的力量战线来消除局部对立，并把它们联系在一起。可以肯定，它们还对各种力量关系进行重新分配、重新排列，使它们互相协调、秩序井然，并融合在一起。由这些冲突维持的支配作用是主要的统治力量。

——权力关系既是有意识的，又是非主观的。如果说它们真可理喻，这不是因为它们能通过别的事实来“解释”，而是因为它们本身从头至尾是经过周密计划的：任何权力的运用都有一系列目标和目的。但这并不意味着它是由哪

个个人的主观意识来选择或决定的；我们还是不要去寻找控制权力理性的总司令部；统治阶级，控制国家机器的集团，或那些掌握经济决定权的人都不能指挥在社会中起作用的整个权力网络系统(并使它起作用)；权力理性的特征是在被指定的有限层次上是相当明确的手段（权力的局部怀疑主义)，这些手段互相联系，互相吸引，互相助长，但又在别处发现自己的靠山和条件，最终形成综合的体系；逻辑关系十分清楚，目标明确，然而从来没人去发现它们，也很少有人去阐明它们；这是无名而又几乎没被说出来的那些宏伟战略的一个内在特征，这些战略调和了喋喋不休的战术，而这些战术的"发明者"或决策者通常并不虚伪。

——哪里有权力，那里就有阻力。然而，或应该说因此，这个阻力在权力问题上从来没有处于局外位置。可不可以这样说，人们始终处于权力"之内"，"逃避"它是不可能的，权力问题上没有绝对的外界，因为无论如何人们必须遵循法律；或者说，由于历史是理性玩弄的花招，权力就是历史玩弄的花招，使它总是以胜利者的面目出现？这样就会错误认识严格意义上的权力关系特征。权力关系的存在依赖于多方的阻力；在权力关系中，它们充当对手、攻击的目标、支撑物或把柄的角色。这些阻力在权力网络中到处存在。因此，不存在一种大抵制的基地、反叛的始动力、造反的根源或革命者的纯粹法则。相反，却存在许多阻力，它们各有特点：有些阻力是可能、必需却未必可信的；另一些则是自发

的、野蛮的、孤立的、联合的、猖狂的、暴力的；还有一些是极易于妥协的、热心的或献身的；从定义上说，它们只能存在于权力关系的战略领域。但这并不等于说它们只是一个反作用或反弹力，只形成权力这一基本统治的底面，而这底面终究是被动的，注定要不断地失败。各种阻力并非来自某些不同类型的法则，但它们也并非注定要被揭穿的诱惑或诺言。它们在权力的所有关系中是独特的，它们是权力不可缺少的对立面。因而，阻力的那些点、结、焦点以各种密度分布于时间和空间，不时以一种明确的方式鼓动群体或个人，激发身体的某些部位，生命的某些时刻，行为的某些类型。那么，就不存在任何巨大而根本的决裂、巨大的两元分裂了吗？偶尔也还存在，但人们接触的多半是那些多变而短暂的阻力点。在社会中，它们制造到处游移的分裂点，这些分裂点打破一个个整体并对它们进行重新组合，也涉及到个人，使它们粉身碎骨，然后重新塑造，在他们的肉体和心灵划定不可缩简的区域。正如权力关系系统最终形成一个稠密的网，能够穿行于各种国家机器与机构之中而不受其局限，这些大量的阻力点也能通行于社会各阶层和个人组成的整体。毫无疑问，对这些阻力点作出战略性的统筹规划才能使革命成为可能，这多少有点类似于国家依赖权力机构使权力关系一体化。

我们就是要在这一力量关系领域对权力的机制进行分析。这样就能避开法律加极权这个体系，政治思想沉迷于这个体系的时间太长了。极少数人从力量关系角度来理解

君主的权力，如果马基雅维利① 真是这少数人之一——这无疑是他的"怀疑论"臭名昭著的原因——我们可能有必要更进一步抛弃君主这个人物，在力量关系中所固有的战略的基础上解释权力机制。

如果回到性及关于性的真理和真相的话语，我们要提的就不是这样的疑问：在一个特定的国家结构之下，权力怎样又为什么需要确立对性的认识？也不会问：始于18世纪关于性的真理话语的产生如何服从了最高统治权的需要？更不会问：是什么法则既使性行为规范化又使关于性的话语相一致？我们要问的倒是，在一种特定的性话语和特定形式的真相探究中，呈现于历史上和某些特殊部位（诸如孩子肉体周围的，妇女性器官等与控制生育有关的部位）中的最直接、最起具体作用的权力关系是什么？它们又如何使这些话语存在的？反过来说，这些话语是怎样被用来维护这些权力关系的？这些权力关系的行为是如何通过它们的实践来加以调节，借助抗拒与反投入的效用，强化某些形式，削弱另外一些形式，使得征服从来就不可能是一劳永逸的、稳定的？这些权力关系是如何根据重大战略的逻辑相互联系起来，如果回顾一下的话这一战略带有单一和自发性的政治色彩？一般说来，我们必须把扩大的性话语的生产纳入多重而多变的权力的联系的领域，而不应将性遭受到的所有微小的暴力、指向它的迫切的目光，或所有不可能发现的隐

① 马基雅维利（1469—1527），意大利政治家、哲学家。《君主论》一书的作者。——译者

藏点说成是一种巨大权力的独特的形式。

这就导致我们初步进展到下列四条规则。但这些规则至多是需注意的先决条件；并不是方法论的规则。

1. 内在的规则

不应这样假设：如果不是由于权力在经济和意识形态方面的要求使性成为禁忌的机制的对象，性的某一方面就可成为一种自由、客观的科学研究的合理对象。如果性成为一个研究的领域，那只是因为权力关系使之成为可能的研究对象；反过来说，如果权力能以其为对象，是因为权力具备知识的技能和话语的程序。在知识的技能和权力的战略之间，没有外在之物，尽管它们有特殊的作用，并在它们之间差别的基础上相互联系。所以，我们将从权力——认知的"局部中心"开始。例如，告解者和忏悔者之间的联系，或虔信者和其良心指导者之间的联系。这里，在必须掌握的"肉欲"主题指导下，不同形式的话语——自我检查、质问、认可、解释、面谈——是不同形式的抑制和知识图式不停地来回运动的载体。类似地，受监督之下的儿童的肉体，在他的摇篮里、床上、房间里，被父母、保姆、仆人、教师、医生组成的监视组所包围，他们个个全神贯注让他尽可能少地表露自己的性，尤其自18世纪起，他们成为权力——认知的另一"局部中心"。

2. 不断变化的规则

我们不应该在性的秩序中寻求谁拥有权力（男人、成人、家长、医生）和谁被剥夺了权力（女人、少年、孩子、病人）；也不应寻求谁有认识的权力和谁被迫停留于无知的状态。我们还是应当探求力量关系过程的根本性质所隐含的限制形式。“权力的分配”和“知识的占有”从来不仅仅代表一些过程中切取的即时的片断。举例来说，这些过程可包括最强的因素的积累性的增强，或关系的倒转，或两方面的同时增长。权力——知识的关系不是分配的僵化形式，它们是“变体的源始”。19世纪在儿童和他的性周围形成的由父亲、母亲、教师、医生组成的小组，也在不断地更动、不停地变迁。更令人叹为观止的后果之一是一种奇怪的倒转：虽然一开始是儿童的性在医生和家长的交往过程中被认为有问题（以建议或监视孩子的劝告，或对未来危险的警告的形式），到头来却是成人的性在精神病医生与儿童的交往过程中被发现有问题。

3. 双重条件作用的规则

如果不通过一系列阶段最后进入一个总体的战略，便没有“局部中心”，没有“变形方式”能够发挥作用。反过来说，任何一个战略，如果不从作为支撑点或依托点而非作为应用点或最终结果的确切或含糊的关系那里取得支持，就不能取得广泛的结果。它们之间并不像两个不同的层面（一个微观，一个宏观）那样互不关联；但二者也不像一个只是另一个放大或缩小的投影那样同一；更确切地说，人们应

该从可能采取的手段的特殊性，或从手段发挥作用的战略外壳来理解战略的双重条件作用。所以，家庭中的父亲并不是君主或国家的"代表"，君主或国家也不是父亲的不同尺度的投影。家庭不是社会的翻版，正如社会也不模仿家庭一样。但家庭组织恰好由于其对其它权力机制的独立性和异态性，被用来支持那些为马尔萨斯式的对出生率的控制、控制人口论者的煽动、性的医疗化和它的非生殖器形式的精神治疗化所采用的伟大"策略"。

4. 话语在战术上的多价规则

关于性的话语不应简单地作为这些权力机制的投射来分析。事实上，权力和知识是在话语中发生联系的。正因为如此，我们必须把话语看作一系列不连贯的片断，其作用并非一致或稳定的。确切地说，我们不应该认为话语的世界内有被接受和被排斥之分，或有主宰和被主宰之分。我们应当设想这个世界由众多迂曲的因素构成，它们可以在不同的战略下起作用。对这一分布，我们要利用它包含的那些被说出来和被掩盖的东西，那些要求的和被禁止的阐述；利用它隐含的变异和不同的结果——根据发言者为何人，他的权力地位，他的权力背景；利用它包括的用于相反的目的的公式所发生的变迁与重新使用等等来进行重新组合。话语并不是始终如一地屈服于权力，如同沉默一样。我们必须承认在这一复杂的过程中，话语既可以是权力的工具，也可以是权力的结果，但也可以是阻碍、绊脚石、阻力

点，也可以是相反的战略的出发点。话语传递着、产生着权力；它强化了权力，但也削弱了其基础并暴露了它，使它变得脆弱并有可能遭受挫折。类似地，沉默与隐密是权力的庇护所，权力的禁令在这里生根；但它们也松动了权力的控制，并提供了较为模糊的宽容地带。比如，想一想曾经是违背自然的"那个"大罪愆的历史。书本在涉及鸡奸——这一极度混乱的概念——时的极度谨慎，以及人们在谈论鸡奸时的普遍缄口，造成了一种双重的作用：一方面，惩罚极为严厉（早在18世纪就有火刑的惩罚，但对这一做法直到这一世纪中期人们才有实质性的抗议表示）；但另一方面，存在着或许十分广泛的宽容态度（从法院很少对此判刑可以间接地推论出这一点，从据认为存在于军队或法庭中的与男性社团有关的陈述中可以较直接地窥见一斑）。19世纪的精神病学、法学和文学中出现了一系列关于同性恋、性倒错、鸡奸和"心理阴阳人"及其变种的话语，这毫无疑问促进了"性异常"领域的社会控制的有力进步；但它也有可能造成一种"相反"话语的形成：同性恋经常运用同样的词汇，运用与医学诊断同样的分类，来为自己辩护，要求承认其合法与"合乎自然"。一边是没有权力的话语，而在另一边，却又有话语与之对立。话语是在力量关系领域中起作用的战术因素或组块，在同一战略中可以存在不同的甚至矛盾的话语；相反，它们却可以从一种战略流通到另一种对立的战略而不改变自己的形式。最要紧的是，我们不能指望性的话语来告诉我们，它们从什么战略导源而来，支持哪个道德

阵营，代表何种意识形态——不管是占主导地位的还是处于从属地位的；相反我们却须从两个层面（它们可以保证什么样的权力与知识的互补作用）来询问它们的战术的生产率和战略的一体化（在众多冲突的某一特定事件里，什么样的机缘和力量关系使它们的运用成为必要）。

简而言之，这是我们对一种权力观念如何适应的问题。这一观念用客观的看法来取代法律的特权，用战术有效性的观点取代禁令的特权，用分析一个多元、多变的力量关系领域取代专制的特权，在这一领域中产生着深远却永不稳定的统治后果。这是战略的模式而不是基于法律的模式。这并不是出于思辨的选择或理论的偏好，而是因为长期以来由战争和其它多种形式的冲突表现出来并逐渐渗透了政治权力秩序的力量关系，确实是西方社会的基本特点之一。

第三章　范　　围

不应把性描述为出于本性与权力对立的一种固执的冲动，这种权力虽竭尽全力想征服性但却往往不能完全控制它，而性必然不会屈从于这种权力。相反，性实际是以权力关系来表现的，如男人与女人，青年与老年，父母与后代，老师与学生，僧侣与俗人，政府与居民等等关系。在权力关系中，性作为一个因素并不是最难驾驭的，而是最见功效：它对绝大多数战略运作都十分有用，并可以作为绝大多数不同的总体战略的支撑点与关键所在。

并不存在独一无二、包容一切的战略，对社会所有方面都有效并对所有性的表现都有影响。譬如，有一种观点认为，人们曾反复企图通过各种方式把性的全部内容缩减到繁衍的功能，及其异性恋和成年的形式，但婚姻上的合法并没有考虑到其何以有多重目标，以及在关于男女两性、不同年龄的群体和社会阶层的不同的性政治中何以会采取多重手段。

在开始着手解决这一问题的时候，我们似乎可以找出四大战略整体，它们从18世纪开始构成了以性为中心的知

识与权力的特定机制。这些整体在那个时候还没有完善，但已经开始巩固，并在权力的秩序中有效地起着作用，同时也在知识的秩序中开花结果，因此有可能相对独立地讨论它们。

1．妇女肉体的歇斯底理化。这是一种三头并进的过程，在这一过程中，女性的肉体首先被分析为——贬之也好，褒之也好——彻底充满着性欲的；其次，由于其固有的病态，它被纳入医学实践的领域；最后，它被置于与社会肌体（社会肌体有节制的繁荣要靠它来保证）、家庭空间（它必须成为家庭空间的实质性与职能性因素）、儿童的生命（它创造了这一生命，并出于贯穿儿童整个教育期的生理与道德上的责任，保证这一生命）的有机交流之中。母亲，这一“神经质妇女”的消极形象，成为这一歇斯底理化的最明显形式。

2．将儿童的性纳入教育轨道。有一双重断言，认为几乎所有儿童都热衷或极易热衷于性活动；而这一既“自然”又“不自然”的性活动，对肉体和道德、个人与集体带来危险；儿童被定义为“初级”性动物，他们之于性是涉而未涉，骑跨着一条危险的分界线。父母、家庭、教师、医生直至心理学家，不得不持续地看管好这一既宝贵又危险，既具威胁性又受到威胁的性的潜力。这类教育在西方持续了两个世纪之久的反对手淫的斗争中尤为明显。

3．生殖行为的社会化。借助各种刺激与限制，采用"社会"与财政措施来左右夫妇的生育，以达到经济的社会化；从总体的社会肌体出发(这一整体必须受到限制或相反得到增强)明确夫妇的职责，来达到政治的社会化；并通过宣传计划生育——对个人与种族来说——具有减少致病因素的作用，来达到医学的社会化。

4．反常快感的精神治疗。性本能被孤立为一种独立的生理与心理本能；它可能有的各种变态都受到临床分析；其作用是使所有行为变得正常或作出病理分析；最后，寻找矫正这些变态的技术。

19世纪人们对性一直全神贯注，由此产生了四个形象——认知的四个受宠对象，也是知识探险的目标和停泊点：歇斯底里的妇女、手淫的儿童、马尔萨斯式的夫妻和性倒错的成人。每个形象都与其中一种战略相对应，这些战略无不以各自的方式投入并利用女人、儿童和男人的性。

这些战略的关键是什么呢？是一场反对性的斗争？抑或它们是控制性的努力的一部分？还是一种尝试，为了能更有效地控制性，并掩饰它那些更不得体、更惹人注目、更难对付的方面？或是提出关于性的能被接受与有用的那部分知识的一种方法？但实际上这些战略包含的正是性的产物。性并不是一种权力试图控制的天赐之物或知识试图逐渐去开

拓的模糊领域。它可以作为一种历史结构的名称。它并非一种不可见人、难以捉摸的现实，而是一个巨大的表层网络。其中，肉体的刺激，快感的强化，话语的鼓动，特殊知识的形成，控制与阻力的加强，根据若干知识和权力的主要战略而相互联结在一起。

毋容置疑，在每个社会里性关系都导致一种联姻的展布：一种婚姻体系，一种血亲纽带的固着与发展的体系，一种姓氏与财产的继承体系。这种联姻展布，有约束的机制保证它生存，有它要求的综合知识，但当经济进程与政治建筑再不能把它作为有效的工具或有力的支持来依靠时，它也就失去了其部分的重要性。尤其自18世纪以来，各个西方社会创造并使用了一种新的工具强加于它，虽然没有完全取代它，却削弱了它的重要性。我所指的便是性的展布，如同联姻的展布，它也与性伴侣的轨迹联结起来，但它的方法截然不同。这两个系统可以一一加以对照。联姻的展布是以限定什么是允许的，什么是该禁止的，什么是合法的，什么是不合法的法规为中心来构建的；而性的展布则是根据多变的、多形的、以及权力的随机应变的技巧而进行的。联姻的展布的一个主要目标是再生它那些关系之间的互相影响，同时又得遵守摄治它们的法律；而另一方面，性的展布却不断扩大它控制的地盘和形式。与前者相关的是伴侣和确定的地位之间的关系；而后者关心的却是肉体的感觉，快感的质量和印象的本质，无论它们可能多么地微妙与细致。最后一点，如果说联姻的展布与经济紧紧相连要归功于它

在财富的转手和流通中所起的作用，那么性的展布则通过大量微妙的中介与经济发生联系，而主要就是通过肉体——肉体既生产又消费。一言以蔽之，联姻的展布被调节到与社会肌体的自动平衡相一致，它对此有维护的功能。由此，导致了它与法律的特殊关系，也使它的重要特点事实上是"繁衍"。性展布的存在并非因为它自我繁衍，而是它以日益细致的方式繁衍、更新、补充、创造和洞察肉体，并以日益周到的方式控制人口。对此，我们不得不接受三四个前提，它们与另一个前提——性被现代形态社会压抑的观点——是背道而驰的：性被权力最新近的策略所控制；自17世纪以来，它一直以加速度扩展；使它得以维持下去的安排并不是由繁衍决定的；它从一开始就与对肉体的重视有关——利用肉体，使它成为知识的一个对象和权力关系中的一个因素。

性的展布取代了联姻的展布这一说法并不确切。可以想见，终有一天它会替代后者。但现在的情形是，虽然它的确努力要掩埋联姻的展布，却既没能摧毁后者又没能使后者无效。而且在历史上，性的展布就是围绕联姻的展布和它的基础建筑起来的。第一步是告解实践，然后是良心检查和精神引导，它们组成了核心。正如我们已经了解的①，在告解法庭上首当其冲的是性，因为它是各种关系的基础；提出的审问都与被允准或被禁止的交往有关(如通奸、婚外关系，与受血缘和法规禁止的人发生关系，性关系行为的合法

① 参看本书第二部分第二章第二、三节。——译者

与不合法特征等等)；然后，与新的牧礼和它在神学院、中学、修道院的应用相一致的，是一个逐步远离对关系的置疑而向对“肉体”的置疑迈进的过程。对肉体置疑，也就是指对肉体、感觉、快感的本质、享乐或默许的更秘密形式置疑。“性”成形并脱胎于一种原先把注意力放在联姻上的权力技术。自此，它没有停止过与联姻系统的联系，从中求得支持。家庭这一细胞，以其在18世纪开始被重视的形式，使性展布的主要因素(女性身体、幼儿的早熟、生育的控制和无疑是较小范围内的对性倒错的规范)沿原始的两维发展：一条是夫妻轴，另一条是父母——子女轴。现代形式的家庭不应被理解为排斥或至少限制性的社会、经济和政治的联姻结构，竭尽全力地消灭性，只保留对其有用的功用。相反，它的作用是使性安顿下来，并提供永久的支持。它保证了一个与联姻特权不同质的性的产生，又有可能使联姻制度为它原本所无动于衷的权力的新策略而激励。家庭是性与联姻的交流：它借助性的展布传达法律和司法规范；在联姻的体制中它传达快感的要素和感觉的强度。

联姻与性的展布在家庭形式上的这一互相渗透有助于我们理解一些事实。自18世纪起，家庭成为情感的与爱的必然场所；性在家庭中有它特别恩准发展之处；由于这个原因，性一开始就是“乱伦的”。在联姻的机制占支配地位的社会里，也许乱伦的禁令是一条不可或缺的法规。但在我们这样的社会里，家庭是性最活跃的场所，而且无疑是维持和延长性的生存的迫切需要，乱伦——尽管可以出于不同

原因，以完全不同的方式——占据了中心位置；它不断地被需求和遭拒绝；它是让人眷恋而着迷的对象，是一个可怕的秘密和一个必然的争论焦点。只要家庭作为联姻的展布，它便在家庭中受到严格的禁止；但为了使家庭成为性鼓动的永恒温床，它同时又一直为人们所渴望。如果说一个多世纪以来西方对乱伦的禁止表现出了极大的兴趣，如果说或多或少地根据一致意见它被视为一种社会普遍性和每个社会在通往文明道路上必经的地点之一，这可能是因为人们发现对乱伦的禁止是一种自卫的手段，目的并非为了对付乱伦欲望本身，而是对付这一性展布的扩张和它的各种内涵的。这一性展布已经确立，但在它的诸多利益中有无视法律和联姻的法律形式的不利因素。性展布具有特别作用，这已开始为人们感受到，其中之一便是对家庭空间的重视。人们宣称所有社会(当然也包括我们自己的社会)都毫不例外地受这些法规的约束，从而保证这一性的展布。不会有力量脱离联姻这一主要和古老的制度。这样，法律即使在权力的新结构中也是平安的。因为这正是一个社会的矛盾之处，这个社会从18世纪至今已创造了如此众多的对法律概念来说全然陌生的权力技术：它害怕那些技术的作用和增生，企图用法律形式来重新规范它们。如果人们把禁止的乱伦视为所有文明的入口，那么性从时间的发端起就一直处于法律和权利的控制之下。通过化大力气去无休止地重新运用这一禁忌乱伦的过渡文明的原理，已证明人类学对性的整个现代展布和性所生发出来的理论话语有着重要

意义。

对17世纪以来发生的事，我们可以这样来说明：性的展布最早从家庭机构的边缘地带发展起来，例如良心引导和教育等，现已逐步集中到家庭本身。它为联姻展布提供的不可削减的反面甚至危险作用（对这一危险的察觉可以在通常是针对引导者不谨慎的批评中看出，也可以在稍后一点发生的对孩子的私人和公共、国家和家庭教育的长期争论中找到[①]）被家庭所吸收，这种家庭当然是重新组合的，而且无疑范围有限，但无论如何，与原先在联姻展布中所起的作用相比，它的作用是加强了。在这种家庭中，父母和亲属成为性展布的主要代表，性展布又从医生、教师和后来的心理医生那里得到外部的支持，而且先是与联姻的种种关系竞争，但不久它就"心理化了"或对后者进行了"心理治疗"。于是这些新人物出现了：神经质的妇女，性冷淡的妻子，漠然的母亲（更糟的是受谋杀念头控制的母亲），阳萎的、虐待狂的、性倒错的丈夫，歇斯底里或神经衰弱的姑娘，早熟并过早枯竭的孩子，拒绝结婚或疏远妻子的同性恋青年。这些都是变质联姻的混合形象和性变态，性展布的那些不安因素就是通过它们传递给联姻展布的；然而它们也为联姻制度在性秩序中维护自己的特权提供了机会。帮助调解性和联姻之间不幸冲突的迫切要求也随即在家庭中产生，加上因为家庭在性展布掌握之中，性展布从外部把握

① 莫里哀的《伪君子》和雅各布·米歇尔·兰茨的《监护人》，间隔一个多世纪，皆描写性展布对家庭结构的干扰，前者有关精神引导，后者有关教育。

它，把它的巩固变为现代形式，家庭就向医生、教师、心理医生、神父、牧师，向所有愿意聆听的“专家们”滔滔不绝地抱怨所遭受的性痛苦。似乎它忽然发现了一个一直被暗示和告诫的可怕秘密：家庭，这一联姻的拱顶石，是所有性不幸的根源。请看，自19世纪中叶起，家庭致力于从自身中寻找性的蛛丝马迹，从自身挤榨出最艰难的坦白，拉拢观众，其中包括每一个可能知道一点内情的人，毫无保留地为无休止的检查打开自己的门户。家庭是性展布的结晶：它看上去像是一种性的源泉，对这种性，它实际上仅仅是反映和发散而已。由于它的可渗透性，加上通过向外界反映的过程，它成为这一展布的最有价值的战略成分之一。

但是这一发展不无它的不安和问题。毫无疑问，夏尔柯在这方面也是个中心人物。多年来，他是一些人的注意中心，那些人所在的家庭由于他们沉溺于性欲而垮掉，这些家庭恳求他对他们进行调解和治疗。在接待从世界各地来的陪着孩子的父母、陪着妻子的丈夫和陪着丈夫的妻子时，他首先关心的是把“病人”与他的家庭隔离，为了更好地观察病人，他尽量少注意病人家庭的申诉①。他设法使性的领域

① 让·马丁·夏尔柯，《星期二诊治录》(Lecon de Mardi)1888年1月7日条：“为了正确地治疗歇斯底里的女孩，不能使她和父母呆在一起；应该把她送到精神病院……你可知道行为正常的小女孩在离开陪伴后哭着要母亲达多长时间？……如果你愿意，让我们取个平均数，不算很长，半小时左右。”

1888年2月21日：“在男孩的歇斯底理病例中，人们必须把他们与母亲隔离。只要他们与母亲在一起，任何办法都无济于事……父亲有时与母亲同样令人难以忍受；因此最好是把他们两个都摆脱掉。”

与联姻制度脱离，为的是直接通过在自主型神经学模式保障下的技术型的医疗实践来对付它。这样，根据专门学问的规范，医学就担起了负责一种性状态的最终责任，它事实上已催促过家庭把性状态作为一项根本任务和一个主要危险来关心。此外，夏尔柯还几次注意到，尽管家庭把病人带给医生，但要使家庭"放弃"病人是多么艰难。他还注意到他们是如何围攻那些把病人藏在他们看不到的地方的精神病院的，注意到他们如何不断干扰医生的工作。但是他们根本没有必要担心，因为治疗者干预只是为了送还他们一个在性方面与家庭体制协调起来的个人；而且，当这种干预控制性的肉体时，它并不授予后者用明确的话语表达自己的权利。人们不该谈论这些"生殖器的原因"：用的就是这么个词儿——声音低低地嘟哝出来——被我们时代最有名的耳朵在1886年的某一天碰巧听见了，它是从夏尔柯的嘴里说出的。

精神分析就是在这个背景下开始发挥作用的，但却从本质上改变了焦虑和恐惧的方式。起初，它必然引起不信任与敌意，因为它把夏尔柯的经验推向极端，要在家庭的控制之外来检查个人的性；它把性暴露出来却没有根据神经学模式把它重新掩盖好；更为严重的是，它通过分析对家庭关系提出了疑问。但不管怎么说，精神分析的技术程序把性忏悔置于家法之外，重新发现了联姻的法则，婚姻和血亲关系的复杂作用，以及处于性状态核心的乱伦，来作为它构成的原则和认识的钥匙。人们准保会在每个人的性状态的

根底发现父母—子女关系，这使性状态的展布有可能继续与联姻制度为伴——即使所有迹象都似乎显示出相反的发展过程也无济于事。从本质上说，不会存在性状态对法律表现出对立的危险，性状态就是通过法律才得以确立的。家长们，不要害怕把你们的孩子带来分析，这会告诉他们自己爱的原来就是你们。孩子们，你们真不该抱怨自己不是孤儿，不该抱怨说总是在内心深处重新发现了自己情人是母亲或自己父亲的至尊的象征，只有通过他们，你们才能理解欲望。由此，经过了这许多沉默，在联姻展布和家庭制度有待加强的社会里就需要大量的分析。因为这是整个性状态展布历史中最重要的特征之一：它开始于经典基督教"肉欲"技术中，奠基于联姻制度和统治联姻制度的法则之上；但是今天它所起的却是一个相反的作用，因为它想维持旧的联姻展布。从良心引导到精神分析，联姻和性状态的展布经历了一个缓慢的互相转化过程，直至三个多世纪以后，它们的位置才得以转换过来；在基督教牧礼中，联姻的法则把刚刚被发现的肉欲编进典律，并把它置于仍以司法为特性的结构中；有了精神分析，性便使肉体和生活充满欲望，并把它们移交给联姻法则去掌管。

所以，在此卷以后进行的不同研究中，我们必须分析的领域是那种性状态的展布。它在基督教关于肉体的观念基础上形成，通过展布19世纪的四大战略得到发展：儿童的性化，妇女的歇斯底理化，性倒错者的分类正名和人口的控制——所有战略走的都是家庭路线，这个家庭不应视为禁

令强有力的工具，而是性化的主要因素。

第一个阶段是与形成“劳动力”的需要（这样就必须避免任何无用的“花费”，避免任何能量浪费，使所有力量都只缩简为劳动能力）和保证劳动力繁衍（婚姻生活，有控制地制造儿童）的需要相关联的。第二阶段处于Spätkapitalismus（德语，义为“后资本主义”——译者）时代。这时对周薪劳工的剥削不再需要像19世纪那样的暴力和肉体逼迫，对肉体的统治不要求消除性或对性加以限制使它只有繁衍的功能；而是靠通过各种渠道进入受控制的经济的范围之中——靠所谓超压抑的反升华。

如果性的政治很少使用禁律，而是引入一整套技术方法，如果实际上只是性的生产而非性的压抑，那么我们就不得不将重点放在别处；我们必须把分析从“劳动力”问题上转移，而且，毫无疑问，不必在由于经济原因性受压抑的问题上分散精力。

第四章　分　　期

如果以压抑机制为中心来看性史，那么我们就可以说性史曾有过两次断裂。第一次，发生在17世纪，其特征是以威严的禁令将性严格限制在成人的婚姻之中，强制守礼，强迫遮掩肉体，强使保持缄默，谨言慎行。第二次，则是20世纪的现象，与其说是断裂，不如说是曲线的回折：这个时刻压抑的机制似乎开始松动它的控制；人们从坚持性禁忌过渡到对婚前或婚外关系的相对容忍；对"性倒错"的否定减弱了，法律对它们的指控也部分取消了；许多围绕儿童的性禁忌被解除了。

我们必须努力找出各种发明、工具的变化以及先前技术的改进等等的前后关系。但还要考虑它们何时付诸运用，按年代弄清它们的扩散以及产生的作用（有关征服和阻力的作用）。这些多角度考虑的时间无疑不会与通常认为那个处于17和20世纪之间的压抑周期相一致。

1. 技术本身的年代排列可以追溯很远。它们的形成点肯定要在中世纪基督教告解实践中去寻找，或更确切地说要追溯到由必然的、彻底的、周期性的忏悔构成的双重系

列，这忏悔由拉特兰宗教会议强加于虔信者并使用禁欲主义的方法，精神修炼，和自16世纪起以特殊热情发展的神秘主义。首先是宗教改革，然后是特伦特[1]天主教教义，标志着对所谓"传统的肉体技术"的重要变革和决裂。这一分裂鸿沟之深不可低估，但这并非意味着天主教同新教有关良心检查与牧礼引导的方法不可能有某种相似：分析"性欲"并把它转化为话语的步骤在两种情况中都确立了。这是一个丰富和净化了的工艺，在16世纪开始成形，并经过一系列漫长的理论加工，直到18世纪末它的表达方式才确定下来，能够在某种情况下象征阿方索·利谷利的缓和了的严厉，在另一种情况下则代表美以美教派的教育。

正是在同一时期——18世纪末——出现了一种崭新的性技术，说它新是因为它已绝大部分摆脱了基督教机构，但没有真正脱离罪愆的主题，其原因还有待查实。通过教育、医疗和经济，它不仅使性成为世俗事务，而且也成为一种国家事务。确切地说，性成为一种要求整个社会肌体及几乎所有社会的个人把他们自己置于监视之下的事情。说它新，也因为它沿着三条坐标轴伸展：一条是教育，以儿童特殊的性为目标；一条是医疗，目标是妇女特有的性生理；最后是人口统计，目标是自发和自觉的生育控制。因此，"青春的罪愆"、"神经错乱"和"背离生育的欺骗行为"（正如后来称为"遭天罚的秘密"一样）构成了这种新技术的三个特殊领

① Tridentine，指1545—63年天主教在意大利特伦特宗教会议上决定的重要教义。——译者

域。毫无疑问，它在每一个领域中都沿用了早已由基督教发明的方法，当然，其间也不是没有调整，儿童的性早已被列入基督教的精神教育问题中[有趣的是，《柔化病》(mollites)第一篇有关罪愆的论文，写于15世纪，出自一个叫吉尔森的教育家和神秘主义者之手，18世纪由德克尔编辑的《手淫》(Onania)一字不漏地重复那个英国国教牧礼列举的例子]；随后，18世纪的神经过敏和忧郁症治疗开始了一个分析的天地，当着魔现象在所有良心引导和精神检查(神经疾病当然不是着魔的真相，歇斯底里症的医疗与"中邪"妇女的早期引导不无关系)的过于轻率的实践中引起严重危机时，这个领域就被划定了；针对出生率的运动取代了对夫妻关系的控制——以一种不同的形式并在另一个层次——后者是基督教的告解通过检查而一贯试图加以维护的。因此，是一个明显的继续，但它未阻止一个主要的转变：从那时起，性技术被安排在有关的医疗机构和正常的应急措施中，并且作为与生命、疾病的有关问题——而不是死亡和永无休止的惩罚的问题。肉欲给降到了生物层次。

这一变化发生于向19世纪过渡之际，它为许多相应的转变开辟了道路。其中首先是把性的医疗从肉体的医疗中分离出去；把一个能够呈现构成异常、后天而来的形变、体虚或病理变化的性"本能"独立出来。亨利克·康的Psychopathia Sexualis(拉丁语，义为《性心理变态》)，出版于1846年，可以作为表征：那些年出现了专门有关性的医学——一种"矫正术"，也即开辟了有关"性倒错"的医学心理学的广

阔领域，它注定要从旧道德观念中的放纵欲望一说中分离出来。与此同时，遗传分析又把性(两性关系、性病、联姻、性倒错)置于有关人类的“生物责任”的地位：性非但自身受疾病之苦，若不收敛的话，还会传播这些性病或制造其它疾病使后代们深受其害。因此，它成为人类汲取的总财富之源。由此制定医疗的——但也是政治的——规划来组织国家对婚姻、生育、生活设想的管理：性及其它的繁殖力需要受到管理。性倒错医疗和优生学课题是19世纪后半叶性技术中的两大创举。

这两项创举相互融合得恰到好处，因为“变性”的理论使它们能永久地互为因果；它能解释身罹累累疾病(不管它们是器质性的、功能性的，还是心灵的，都没多大区别)的遗传系统最终何以会产生性倒错者（查看一下性暴露癖者或同性恋者的谱系，你将发现不是其祖先有过半身不遂，就是父母生过痨病或者叔叔患有老年抑郁狂)；但这一理论还可进一步解释一个性倒错疾病如何导致一条家族线的衰竭——儿女的佝偻病，后代的不育症。由性倒错——遗传——变性组成的系列形成了新的性技术的牢固核心。不要把这仅仅想象为缺乏科学性并进行不合理说教的一种医学理论，它被广泛地应用并深深地扎了根。可以肯定，精神治疗还有法理学、法医学、社会治理的机构、危险儿童或危及儿童的监护，都长期以“变性”和遗传-性倒错系统为基础来运行。一个完全的社会实践，以国家指导的种族主义这一急躁但和谐的形式，为这一性技术注入了一个

令人生畏的力量，并产生了深远的影响。

如果没能看到精神治疗化在变性的巨大系统中造成的断裂，那就很难理解它在19世纪末的特殊地位：它恢复了那项适合于处理性本能的医疗技术的计划，但设法使性脱离与遗传，并从而脱离与优生学和各类种族主义的联系。从我们占据的有利地位回过头来评判弗洛伊德的正常化冲动是再好不过了。人们还可以进一步否定精神分析机构多年来所起的作用，但是不可抹杀这样一个事实：在所有19世纪对性施行医疗的机构中，这个历史可远远追溯到基督教西方时代的性技术大家庭，直到20世纪40年代，都在严厉反对性倒错——遗传——变性系统的政治和行政影响。

显然，所有这些技艺的发展轨迹，包括它们的变化、转移、延续和断裂，与一个巨大压抑阶段的假设——这个阶段开始于古典时代，到20世纪日渐衰亡——是不一致的。在这个不断增殖的历史中，的的确确存在一种永久的创造力，即方法和程序的稳定的发展，其中有两个时期尤其多产：16世纪中期前后，良心引导和良心检查的步骤的发展；19世纪初叶，性的医疗技术到来。

2．但是上述时代划分仍然只是针对技艺本身的。它们播散的历史和具体应用时间则又是另外一回事。如果从压抑角度来写作性史，并把此压抑与劳动力的使用联系起来，那必然推断出性控制在对待穷苦阶级时要激烈和苛刻得多，而且不得不相信性控制追随极权统治和最系统化剥削的道路。一个一无所有，只拥有生命力的年轻人，必然

会成为被征服的第一个目标，他那无用的快感所需的能量注定被转移到强迫的劳动之中。但这并非事物的本来面目。与此相反，最苛刻的技艺是在经济上优越、政治上占统治地位的阶级中形成，并总是抱着极大的热情最先使用的。良心的引导、自我检查、肉欲上犯禁的连篇累牍的详细论述和性欲的细致监查，都是些微妙的步骤，只有小集团范围内的人有权受用。利谷利的告解方法和卫斯理介绍给卫理公会教友的法则的确证实了这些步骤通过模仿会更广泛地播散开去，但这却是以大幅度的简化为代价的。

作为控制的代理和性渗透一环的家庭情况也是如此。正是在“资产阶级”或“贵族”家庭，儿童和青少年的性状态首先引起置疑，女性性状态被付诸医疗；它最先警觉到性的病理、警觉到密切监视它并设计一套合理矫正技术的迫切需要。正是这种家庭首先成为性的精神分析的基地。它慑服于恐惧，创造补救的办法，向高深的技艺求救，产生无数的话语，最先献身于性的兴奋增感。这些资产者从一开始就认为自己的性是重要之物，是一个脆弱的珍宝，一个需不惜一切代价发掘的秘密。有必要提醒，首先被性状态的展布卷入并属于第一批“性化”的形象，是“无所事事的”妇女。她们处于“世界”的外缘，总是以一种价值的面目出现。在家庭，她们也同样处于外缘，命定要尽妻子和母亲的种种义务。于是就出现了“神经质”妇女，患“忧郁症”的妇女。在这个形象中，妇女的歇斯底里化找到了它的依托点。至少在秘密的快感中消耗自己未来实力的青少年，从18世纪末到19世

纪末受到医生和教育家如此关切的手淫的儿童，并不是平民的孩子和被教以肉体戒规的未来的工人，而恰恰是学子，被佣人、监护人、家庭女教师包围的儿童，他们面临体力不能与智力和道德品性匹敌、不能为他的家庭和社会阶层保持一条健康的传宗接代线的危险。

至于劳动阶级，他们长期设法逃脱了"性状态"的展布。当然，他们以特殊方式服从于"联姻的展布"：合法婚姻和多生的宣传，血亲性结合的排斥，社会和地方的内部通婚的习俗。另一方面，基督教的肉体技术和对他们不可能有任何重要性可言。而性化的机制，是明显地以三个连续阶段缓慢地渗透他们的。第一阶段是有关节育的问题。在18世纪末，人们发现这愚弄自然的艺术并非城里人和放荡之人的特权，而是为那些接近大自然、理应对它比任何人更反感的人所掌握和运用。第二阶段，大约在18世纪30年代左右，"传统"家庭的组织被看作压制城市无产阶级的政治控制和经济调节的必不可少的工具，开展了一场巨大的"教化穷困阶级"的运动。19世纪末进入了第三阶段，为了从总体上保护社会和种族，性倒错的司法和医疗处理得到了发展。可以这样说，这一时期"性状态"的展布，以由特权阶级并为他们的利益精心设计的更为复杂而极端的形式，遍布于整个社会肌体。但是它所取的种种形式不尽相同，运用的工具也不相同(在这两种情况下，医疗和司法权威各自扮演的角色不同，甚至连医药和性起作用的方式也不同)。

这些时间先后的提示——不管我们关心的是技艺的发

明还是它们传播的日期——具有一定的重要性。它们对压抑周期的观点提出了很大的疑问，压抑周期有一个起点和终点，由于有了回折点而形成一条曲线，似乎不太可能存在什么性限制的时代。它们还使社会所有层次和所有阶级有着相同过程的观点变得可疑：不存在单一的性政治。但最重要的是它们使过程的意义和它存在的理由成问题：性状态的展布似乎不是作为对别人快感限制的原则由传统所称的"统治阶级"建立起来的。在我看，统治阶级恰恰在自己身上首先使用了它。禁欲主义那么多次地被联系宗教改革、新劳动伦理观和帝国主义崛起来阐述，它是不是资产阶级禁欲主义的新化身?实际上，这与禁欲主义无关，无论如何不是对快感的谴责和肉欲的否定，恰恰相反，是对肉体的强调，是对健康和它的运作形式的置疑，是最大限度延长生命的技艺问题。首要关心的不是压抑被剥削阶级的性，而是"统治"阶级的肉体、活力、长寿、生殖力和传宗接代。这就是性状态的展布作为快感、话语、真理和权力的新分配一开始建立起来的目的，它应该被看作一个阶级的自我肯定，而不是对另一个阶级的束缚，即一种防御、保护、加强和一种最终扩展到其它阶层的褒扬——以不同的变形为代价——作为社会统治和政治压制的一种方法。通过使用一个自己发明的权力和知识技术对自己的性进行占有，资产阶级强调了自己的肉体、感觉、快感、健康、生存在政治上的重要价值。我们还是不要将这些步骤所显露出来的限制、节制、规避或缄默孤立起来，以便把它们归诸某些法律禁忌、心灵压抑或

死亡本能。通过肯定自己而非束缚他人所形成的是生活的政治秩序化。这就与某个阶级的情况大不相同，这个阶级在18世纪开始称霸，相信自己有义务从自己身上切除那个无用的、昂贵的，当它不再只起繁衍作用时又是危险的性；而它正相反，它给自己提供了一个肉体，这肉体需要得到照料、保护、培养，保证它不受众多危险和冲突的影响，把它与其它的隔离开来以便能保持自己特别的价值。为了做到这一点，就要用——连同别的方法——一个性技术来武装自己。

性，这肉体的一部分并不是资产阶级为了使受它统治的那些人工作而被迫加以否定或废除的。正是性那一方面最能引起资产阶级的头痛和关切，祈求引起它的注意，使它以一种恐惧、好奇、快乐和激动交织的复杂情感来对待。资产阶级使得这一因素与它的肉体同一，或至少通过赋予前者一种神秘而不明的权力使后者服从于它；资产阶级还通过使性对它未来的幸福负责，把自己生与死的赌注押在性上；它认为性对子孙后代有必然的影响，因而把对未来的希望都寄托于性；它还认为性构成了心灵最秘密和最具决定意义的部分，因而使自己的心灵服从于它。我们还是不要把资产阶级描绘成象征性地阉割自己以便更好地否认别人拥有性的权利和不让他们随心所欲地使用它。我们应当这样看待这个阶级，它从18世纪中叶起，一直致力于创造自己的性，在此基础上形成特殊的肉体，一个“阶级”的肉体，它具备健康、卫生、传宗接代和种族的条件：它的肉体的自性化

(autosexualization)，性在它肉体中的肉欲化，性和肉体的结合。

这种情况的存在有许多理由。首先，贵族阶层为了突出和保持自己的特权地位所使用的方法存在着不同形式上的变化，因为贵族也同样维护自己身上的特点，但这是以血统的形式，也即以它祖先遗留的痕迹和它联姻的价值的形式；而资产阶级正相反，当它寄希望于特定肉体时，它关注的是它的后代和它肌体的健康。资产阶级的“血统”就是它的性。这不仅仅是文字游戏，许多代表贵族等级的习俗特点的论题在19世纪资产阶级那儿重新出现。但它以生物、医疗或优生学戒律作伪装，对族谱的关心变为对遗传的关切。但是资产阶级的婚姻所包含的不仅仅是经济责任和社会同一的规则，不仅仅是遗产继承的保证，而是遗传受到的种种威胁。家庭总是佩戴着一种颠倒了的灰暗的荣誉记号，家庭把它掩盖了起来，它上面的不光彩斑点就是家族中的疾病或弱点——祖父的综合麻痹症，母亲的神经衰弱，小儿子的肺结核，歇斯底里或色情的阿姨、姑姑们，道德败坏的堂兄妹或表兄妹们。但是，对于性的肉体这方面的关心，比为了自我肯定而对贵族的论题所作的资产阶级转换要多。这里还涉及到一项不同的规划，就是力量、活力、健康和生命的无限延伸。对肉体的强调无疑应与资产阶级霸权的发展和确立过程联系起来，但并不是因为劳动能力能承当什么市场价值，而是因为对它自己肉体的“教化”能从政治上、经济上和历史上为资产阶级的现在和未来带来什么。它的

统治部分依靠那个教化，但这不仅仅是一个经济或意识形态的问题，也是一个“肉体的”问题。那些在18世纪末大量出版的有关肉体保健、长寿艺术、生育健康儿童和使他们延长寿命的方法、改善人类血统的方法的著作，说明了这样一个事实：它们证实了这种对肉体和性的关切是与一种“种族主义”有联系的。但后者与贵族表现出来的种族主义不同，贵族的种族主义在本质上是保守的，而它却是动态的、扩张的，即使它那时还处于萌芽状态，期待着在19世纪后半叶开花结果，那些果实我们现在已经尝到了。

但愿那些受资产阶级忽略肉体和性压抑之害的人们，那些阶级斗争对他们来说意味着消除压抑的战斗的人们会原谅我：资产阶级的“自发哲学”也许并不似通常所想的那样唯心，那么叫人丧失精力。在任何情况下，它首先关心的事情之一就是给自己配备肉体和性——为的是在性状态展布的组织过程中保证那个肉体的力量、承受力和长期的繁殖力。除此之外这一过程还与资产阶级用以显示自己与众不同和霸权的运动相联系。不会有什么疑问，阶级觉悟的最初形式之一是对肉体的肯定；至少，18世纪资产阶级的情况如此。它把贵族的高贵血统变为一个健壮的肌体和健康的性。人们可以理解为何它花了那些长时间、那么不情愿地认识到别的阶级也有肉体和性——而那些阶级正是它所剥削的。为无产阶级提供的生活条件，独缺对它肉体和性的关心，尤其是在19世纪后半叶[1]：那些人是死是活无关紧

[1] 参看卡尔·马克思《资本论·对剩余劳动的贪欲》第一卷第十章第二节。

要，因为无论如何他们自己会关注自己的繁衍。为了给无产阶级一个肉体和性，冲突是免不了的（特别是城市空间上的冲突：同居、拥挤、污染、时疫，如1832年的霍乱大暴发，或者还有卖淫和性病）；经济非常时期也免不了会出现（重工业的发展需要一支稳定而有竞争力的劳动大军，还必需控制人口增长和运用人口统计控制法）；最后，还须确立一项总体的控制技术，使终于交给他们的肉体和性能处于监视之下（正规学校教育，住房的策略，公共卫生，救济和保险机构，对大众实行普遍医疗。总之，一整套行政和专门的机器使性状态的展布能安全地引进到被剥削阶级内部，后者将不再冒险去扮演一个与自信的资产阶级对立的角色，将继续成为资产阶级的工具）。因此，毫无疑义，无产阶级对接受性状态的展布犹豫不决，它会说这性是资产阶级的事，与它无干。

有些人觉得他们可以同时谴责两种均等的虚伪：一种是资产阶级在否定自己的性时所表现出来的原始的虚伪，接着是无产阶级通过接受统治观念来拒绝资产阶级的性的继发性的虚伪。这就误解了资产阶级为何采用这样的做法，与此相反，它对性抱着政治上的坚定性，絮叨个没完。无产阶级则一直对此拒不接受。因为那是出于压制的目的强加于它的。如果性的确是由源于一个复杂的政治技术的某种展布在身体、行为和社会关系中产生的一套结果，那就得承认，这个展布并不是以与各社会阶级相称的方式进行的，它当然也不会在各阶级中产生同样的结果。因此，我们还是

得回到那些长期被贬低的公式中去；我们应该说，有资产阶级的性，也有各阶级的种种性。或更确切地说，那个性在历史上最初是资产阶级的，而在它不断的变化和变异中，导致了不同的阶级的后果。

有必要再说几句。我们注意到，19 世纪从统治中心开始经历了性状态展布的普遍化，结果使整个社会肌体拥有一个"性的肉体"，虽然这是通过不同途径、运用不同工具来完成的。那么我们该不该提性的普遍性呢？正是在这一点上，人们注意到了一个新的异化因素的引入。它有点类似于18世纪末资产阶级用自己的肉体和宝贵的性来反对贵族的各种血统的方式，以及 19 世纪末试图重新界定它的性与别的阶级相比所具有的特殊性。对它进行彻底的鉴别考察，找到了一条使它的肉体分离并保护肉体的分界线。这条线并不是建立起性的那条，而是横在那个性上的障碍；这是制造差别的禁忌，或至少是实行禁忌的方式以及强加于它的那种严厉。压抑理论的起源点正在这里。这一理论逐渐地被扩展、覆盖了整个性状态的展布，结果性被解释为普遍的禁忌。这个理论在历史上是与性状态的展布息息相关的。一方面，它会通过要求所有的性必须服从法律来证明它的独权和强制影响是有法律依据的；更确切地说，那个性是靠法律行为来定义的，即你不但将使你的性服从于法律，而且，如果你自己不服从法律，你将没有任何性。但另一方面，压抑的理论会通过它对禁忌不同的相互作用所作的分析，根据

社会阶级来补偿性状态展布的普遍扩张。18世纪末的话语说的是："我们内部存在一个有价值的东西，我们必须惧怕它，恭敬地待它；我们必须以极端的谨慎来接触它，要不然它将成为无数罪恶的根源。"但它由这样的话语取代了："我们的性，不同于别人的，屈服于一个那么激烈的压抑统治，也就造成了一个经常性的危险；性不仅是一个令人生畏的秘密，像良心引导者、道德家、学究式教师对前几代人说个没完的那样，我们不仅必须找出它掩盖的真相，而且，若要说它携带这么多危险，这是因为——是出于谨慎，对罪愆的过分敏感，还是出于虚伪，都无关紧要——我们使它沉默得太久了。"因此社会的异化会得到肯定，不是通过肉体的"性的"特质，而是通过加强对它的压抑。

精神分析在这个关头应运而生了。它既是一个关于法律和欲望在本质上互相联系的理论，又是一门消除禁忌——它的活力使它成为病源——带来的后果的技艺。精神分析在历史上的出现，不能不与性状态展布的普遍化和由此产生的异化的副机制联系起来。在这一点上乱伦的问题仍然很重要。一方面，如我们所见，对它的禁止被当作一个绝对普遍的原则，既能够解释联姻制度又能解释性的统治，因此，这个禁忌以这种或那种形式出现，对每个社会和每个个人都有效。但在实践中，精神分析给自己的任务是（为那些向精神分析求援的人）消除由这个禁忌制造的压抑所带来的后果，让个人在他的话语中发泄他的乱伦欲望。但是与此同时，出现了一场有组织的反对存在于农村或某些缺少

精神治疗的城市地区的种种乱伦行为的运动。一个细密的行政和司法网络张开了，将这些行为一网打尽。通过是否缺少空间、是否有值得怀疑的亲近、是否有堕落史、是否有反社会的"原始状态"或变性来作出判断，使得保护儿童、安置"陷入危险"的未成年人的一整套策略达到部分目的，把他们从那些有乱伦嫌疑的家庭中解脱出来。但从18世纪以来，性状态的展布一直在强调感情的联系和肉体的亲近，而且虽然在资产阶级家庭中一直存在着对乱伦的鼓动，但对地位较低的阶级实施的性的统治却相反排斥乱伦行为或至少把它们转换成另一种形式。当乱伦作为行为被查出来时，精神分析正忙于把它作为一种欲望来揭示并减弱对欲望严厉的压抑——为那些受此欲望煎熬的人。我们不应忘记俄狄浦斯情结的发现与父母权威丧失的司法体制建立（在法国，它形成于1889和1898年的法律中）处于同一个时代。当弗洛伊德在发掘多拉的欲望的本质并允许它形成文字时，在社会其它部门中消除那些受指责的亲近的准备工作也正在进行；一方面，父亲被抬到强制性爱的对象的地位，但另一方面，如果他是一个被爱的人，在法律的心目中他同时又是一个堕落的人。因此，在开始普遍运用的性状态的展布中，精神分析作为一种有限的治疗实践与其它步骤相比，它所起的是鉴别的作用。因而，那些丧失了为自己的性状态担忧的专门特权的人所经历的对它的禁忌必然比别的人要多，也就有权拥有能使它摆脱压抑的方法。

从古典时代演进至今的性的展布的历史，可以为精神

分析作考古之用。事实上我们已经看到精神分析在这个展布里面同时扮演了几个角色：它是把性附加于联姻系统的机制；它充当变性理论的对立面；在普遍的性技术中它作为一个鉴别因素起作用。围绕它，那个成形很久的忏悔要求又有了一个新的内容，成为消除肉体压抑的律令。寻求真理的事业就和对禁忌的挑战联系起来了。

这一发展还为手段的实质性转变开辟了道路，它体现在：从普遍压抑的角度来重新阐述性状态的展布；把这个压抑同统治和剥削的总机制联系起来；把那些能使人摆脱压抑、摆脱统治和剥削的种种过程联成一体。因而，在两次世界大战之间，以德国为中心形成了对性压抑的历史——政治批评。这个批评的重要性及它对现实的影响是实在的。但它成功的可能性却是与这样一个事实相关的：它总是在性展布的内部展开的，而不是在外部或站在对立面上。在西方社会的性行为中有那么多事情可以发生变化，而德国所许的诺言和预言的政治条件却未得到任何兑现，这一事实充分证实了整个性“革命”和“反压抑”的斗争，完完全全是性状态的巨大展布中的一个战术的变化和倒置——当然它的重要性不能否定。但是也很显然，为什么人们不能指望它成为那个展布的历史的坐标，更不能指望它成为拆除它的根据。

第五部分

生杀予夺的大权

很长一段时间，极权的典型特征之一就是操有生杀予夺的大权。从形式的意义上说，它无疑源于古代的 patria potestas(拉丁语,义为“家庭极权”或“家长”),它授权罗马家庭的父亲可以“剥夺”儿女和奴隶的生命，就像他给予他们生命,因此也可以把它取走。到了古典理论家来框定生与死的权利时,它的形式已大大削弱了。君主对于臣民的这一权力成了某种应急权,它不再绝对和无条件地行使,只能在君主的生存受到威胁时才行。如果他受到来自外部的试图推翻他或争夺他权利的敌人之威胁，他就可以合法地发动战争,要求他的臣民投入到保卫国家的斗争中去；这不是“直接地提议他们赴死”，而是他有权“置他们的生命于威胁之中”。从这个意义上说,他行使了“间接的”生杀予夺之权①。但如果有人胆敢起来反对他或违反他的法律，那他就能对

① 撒缪尔·冯·普芬道夫:《自然法》(Le Droit de la nature), 1734 年法文译本第 445 页[撒缪尔·冯·普芬道夫(1632—1694),德国历史学家,法学家,哲学家。主要著作有《日尔曼帝国状况》、《自然法》。《自然法》一书将社会契约看成是国家赖以存在的理性基础。——译 者]

反抗者的生命行使直接的权力：作为惩罚，后者将被处死。从这个角度看，生与死的权力并不是一项绝对特权，它受对君主的保卫和君主自身生存的制约。我们是否应该追随霍布斯①，把这看作向自然权利的君主的转变，每个人都拥有保卫自己生命的自然权利，即使这意味着别人的死亡？或者我们该把它看作一项特殊的权利，在那个新的司法之人，即这个君主的形成过程中显示出来？② 不管怎样，这生的权利与死的权利即使在它现代的形式中——相对和有限的——也一如它的古代和绝对形式，是不对称的。君主对生的权力的行使只通过他行使杀人的权利或通过制止杀人来实现，只通过他善于招来的死来显示他控制生的权力。这个被表述为"生与死的权力"的权利实际上是夺命或放生的权利。毕竟，它以剑为象征。或许这一司法形式的起因应该归之于社会的一个历史类型，在那里权力主要是作为一种提取(prélèvement)的方法，一个扣除机制，一个窃取部分财富的权利，一种向臣民征收的产品税、货物和服务税、劳动和血汗税来行使的。权力在这里本质上是一个强占的权利：对东西、时间、肉体乃至生命本身的强占。它在为压制生

① 霍布斯：(1588—1679)：英国哲学家。在《利维坦》(Leviathan)一书中，他认为自然法与民法的对比显示出自然国家的不利与国民社会的有利，因而自然国家必须由有序社会取代，自然法必须让位于社会契约。社会契约的权力在于"君权"。同时，霍氏强调"君主"乃"人造"，非神授。君主乃"肉身之上帝"(mortal God)。——译者

② "正如一种化合物可以具有组成它的任何一种简单物质都不具有的性质一样，所以一种伦理体系，由于它是由个人的联合组成的，可以具有任何个人都不能直接宣称具有的权利，而且这些权利的运用只能是领导人的正当职责。"普芬道夫《自然法》法译本第452页。

命而牢牢抓住生命的特权中达到了极致。

自古典时代以来，这些权力机制在西方经历了非常深刻的变化。"提取"不再是权力的主导形式，而只是一个因素，从事激发、增援、控制、监察、鼓舞和组织它手下的各种力量的工作，一个致力于催生各种力量，培养它们并理顺它们使之有序的权力，而不是一心要阻碍它们，使它们屈服或毁灭的权力。死的权利也经历了类似的变化，或至少产生了一种使自己具有生活管理的应急能力并据此来界定自己的倾向。这个以君主权利为基础的死亡显示出它只不过是对社会肌体确保、维持或发展自己的生命的权利的逆转。然而，以前的战争从来没像19世纪以后那样鲜血淋漓，所有事情都不例外，以前的政制从未目睹过对自己的民众如此的杀戮。但是这令人生畏的死亡权利——令人生畏这大概部分说明它的威力和它的局限被怀疑主义大大地扩展了——现在却以某种权力的对等物自居，这个权力对生命施加积极影响，并努力管理、鼓励、增加生命，使它服从于得体的控制和综合的治理。战争不再以必然受保护的君主的名义而是以为每个人的生存的名义发动；全体民众都被动员起来以生活所迫的名义进行大规模屠杀，它已成为必需的了。正是作为生命和生存、肉体和种族的管理者，那么多制度才能够发动如此多的战争，致使如此众多的人被杀戮。战争不断，首尾相接，因为战争的技术使战争日益倾向于彻头彻尾的毁灭，发动战争和结束战争的决定也就日益要依靠赤裸裸的生存问题来定夺。原子时代的形势就正处于这个过

程的最终点：使一个地方的全部人口遭受死亡厄运的权力是保证个人继续生存的权力的基础。统率战场战术的原则——即要活下去就得会杀人——变成确定国家战略的原则。但是这里的所谓生存已不再是君主在法律意义上的存在，而押上去的却是全部人口的肉体生存。如果说种族灭绝确实是现代权力所梦想的，这并非由于古代杀戮的权利又回来了，而是因为权力处于并在生命、种族、人类和大规模人口现象这一层次上运作。

在另一层次，则可以死刑为例。很长时间，它与战争并存，是剑的权利的另一形式：它是君主对违背他的意愿、法律，攻击他个人的人的回敬。与死于战争的人形成对照，死在断头台上的人越来越少。但它们的原因却是相同的。权力给予自己监理生命的功能以后，它存在的理由和行使的逻辑——而不是人道主义情感的觉醒——就马上使它越来越难以使用死刑。权力的主要任务是保障、维持、增添生命，使生命井然有序，它又何以能够通过置人于死地来行使它的最高特权呢？对这样一个权力来说，判处死刑既是极限、丑闻，又是一个矛盾。因此，除非死刑惩罚带来的罪恶本身比罪犯的十恶不赦要小，能确保社会安全，否则它是不能维持下去的。人们有权利杀死那些对他们生命有危险的人。

有人会说夺命或放生的古老权利被一个抚育生命或不让它走向死亡的权力所取代了。这或许能解释近来在葬礼仪式的衰落中体现出来的对死亡的否定。如此小心翼翼地避开那个死亡，与其说是出于使死亡变得难以忍受的一

种新焦虑，倒不如说是因为权力的步骤一直没有停止背离死亡这样一个事实。在此岸世界通往彼岸世界的历程中，现世的君主与另一个较他强无数倍的君主的权力交接仪式就在死亡中进行。围绕死亡的壮观场面也是政治典礼的一部分。而正是依靠生命，通过生命的展现，权力才确立了它的统治；死亡却是权力的极限，是摆脱权力的时刻；死亡成为生存最隐密的一面，是最"私下的"。不奇怪，自杀——曾经是罪行，因为这是篡夺死亡权力的行为，而这权力只能由君主来行使，就连他头上的上帝也不行——在19世纪成为最先进入社会学分析领域的行为之一，在操纵生的权力的边界和空隙中，它证明了个人有权利死。这个去死的决心，不可思议然而又表现得如此执着、不屈，把它归于由特殊情况或个人意外引起就很难解释得通，它属于最先引起政治权力掌管生命的社会惊恐的事物。

具体地说，至17世纪，这个控制生命的权力开始以两种基本形式发展，它们不是对立的，而是构成了发展的两极，由一组中介的关系联结在一起。其中的一极——它似乎首先形成——居于作为机器的肉体中心。它惩戒能力的最佳化，它力量的索取，它的有用性和驯服性的平行发展，它与高效率的和经济的控制系统的融合，所有这些都得到了体现惩戒特点的权力步骤的保证：人类肉体的解剖政治。第二个极，要稍晚些形成，以作为物种的肉体为中心，这肉体充满了生命的机制并充当生物过程的基点，如繁殖，出生与死亡，健康水平，寿命和长寿，以及所有能使这些变异的

条件。它们的监督通过一系列的干预和规则管理而生效：即人口的生物政治。肉体的惩戒和人口的管理构成两极，控制生的权力组织就围绕它们展开。这个伟大的双极技术——解剖和生物，一极重个别考察，一极重类别规格，着眼于肉体的种种表现，关注生命的各个过程。它在古典时代进程中建立，体现了一种权力的特点，这个权力的最高功能也许不再是杀生，而是彻底地占有生命。

那个象征至高无上权力的旧的死亡权力，现在已被肉体的控制和生命的适当管理所小心翼翼地取代。古典时期，各类惩戒得到了迅速发展——大学、中学、兵营、工场；还包括政治实践领域和经济观察领域，以及出生率的问题、长寿公共健康、住房、移民等范围；进而激发出无数形形色色的能够压服身体和控制人口的技艺，它标志着“生物权力”时代的开端。在18世纪，发展的两个方向仍然是明显分离的。从惩戒来看，这一发展体现在如军队和学校之类的各种机构中，体现在对手段、训练、教育和社会的本质的反映中。有萨克斯[①]元帅的严格的军事分析，也有基伯尔[②]或舍文[③]的政治梦想。对于人口控制，人们注意到人口统计学的出现，对资源和居民之间的关系的估价，分析财富及其流通的表格的制作，如魁奈[④]、莫鄂、苏斯密尔的工作。“思想家们”的哲学，作为各种思想、迹象和个人知觉产生的理论，也作

① 萨克斯(1696—1750)，法国元帅。——译者

② 基伯尔(1743—1790)，法国作家和军人。——译者

③ 舍文(1741—1808)，法国将军。——译者

④ 魁奈(1694—1774)，法国医生及经济学家。——译者

为利益的社会合成的理论——思想意识成为训练的教条，也是契约和社会机体按步形成的教条——无疑构成了抽象话语，人们正是在这抽象话语中试图协调这两个权力技艺，为的是建立起权力的普遍原理。然而实际上，这两种技艺并非在纯理论话语这一层次上，而是以具体布置(agencement concrets)的形式结合的，这形式后来构成了19世纪那个伟大的权力技术，其中，性状态的展布属于最重要的一个。

这个生物权力毫无疑问是资本主义发展中一个不可缺少的因素，如果不把肉体有控制地投入生产机器，如果不对人口进行有利于经济进程的调整，那么资本主义的发展就不会实现。但这还不是资本主义所要求的一切，它还需要这两个要素的发展，需要它们的有效和驯服，也需要它们的加强。它必须拥有能使各种力量、能力和一般意义上的生命尽可能完善的权力方法，同时又不使它们更难于支配的权力方法。如果说，作为权力的机构的那些庞大国家工具保证了生产关系的维持，那么产生于18世纪、体现于社会肌体的每一层次、并被形形色色机构(家庭和军队、学校和警察局、个人医疗和集体管理)利用的作为权力的技艺的解剖政治和生物政治的萌芽，则在经济进程及其发展和维持经济进程的力量领域起作用。它们也扮演隔离和社会等级划分的要素，对发动这两项运动的各自的力量施加影响，保证统治关系和霸权作用的存在。为适合资本积聚要求所做的雇佣工人积聚的调节，人类集团的成长与具有生产力的力量、

利润的不同分配的结合，由于生物权力多种形式和应用方法的实践而部分得以实现。肉体的占有，对其价格的规定，及其力量分配的管理在那时是不可或缺的。

关于禁欲主义的道德观在资本主义初期所扮演的角色的问题已被提过无数次了，但是发生在18世纪一些西方国家与资本主义发展密切相关的事件却是一个不同的现象，可能比这个新道德观有更广泛的影响。这正是：生命进入了历史，即人类生命特有的现象进入了知识和权力秩序，进入了政治技艺的领域。但这并不是宣布生命和历史间的第一份契约已经签署。相反，生物因素对于历史因素的强大压力已经持续了好几千年，瘟疫和饥荒是它们之间关系的最戏剧化体现，自始至终笼罩着死亡的威胁。然而，经过一个循环周期，经济的——主要是农业的——发展，以及生产力和资源高于人口发展的增大，在一定程度上摆脱了这些巨大的威胁，纵使重又出现一些威胁，饥饿和流行病引起大破坏的时代在法国大革命前便已结束，死亡不再那么直接折磨生命。但是与此同时，各种有关普遍生命的不同知识领域的发展，农业技艺的改进和有关人的生命和生存的考察报告和措施，促使人们对此有所放松，对生命的相对控制避免了一些迫近的死亡危险。权力和知识的方法就在其征服并予以扩大和组织的运动空间，承担起对生命各过程的责任并担负起控制和调整它们的任务。西方人渐渐懂得了一个有生命的种类活在这个有生命的世界里意味着什么，懂得了拥有一个肉体的意义，生存条件，生命中最有可能发生的事件

的含义，以及可以被调整的各种力量和一个它们在其中被一种最理想的方式分布的空间的含义。生物的存在第一次在历史上反映于政治的存在中，生存的事实不再是一个只是间或出现的不可接近的实体，被死亡的随意性和致命性所包围，它的一部分已受知识的控制和权力的干预。权力将不再只与那些以死亡为最高统治的法定的臣民而是与活着的存在体打交道，而且权力对他们的掌握也只能在生命本身这一高度上应用。正是对生命的负责，而不是死亡的威胁，赋予权力甚至能把握肉体的权利。如果有人能把生物历史这一名词应用在那些生命的运动和历史的进程藉以互相干涉的压力上，那他就得谈及生物权力来指明是什么把生命及其机制带入明确的计划领域并且使知识力量成为人类生命改变的代理人。生命并没有完全被统治和管理它的技艺所融合，它不断地逃脱它们。西方世界以外，饥荒以前所未有的巨大规模存在着，而且这些种族所面临的生物危险比微生物学诞生以前可能要大，并且肯定更严重。但是当人类的生命作为赌注押在了它自己的政治战略上时，我们便来到了所谓一个社会"现代性的门槛"。千年来，人一直是亚里士多德眼里的那个有集群生存能力的活的动物，现代人的政治则使他自己作为活的动物的生存受到质疑。

这个改变引起了不可低估的后果。在此阐述当时发生在科学话语模式中的断裂，谈论对生命与人的双重置疑何以打乱并重新分布古典认识秩序的方式显然毫无意义。如果人的问题被提出了——只要他是一个特殊的活的存在体

并与其它活的存在体有特殊的联系——其原因则要到历史和生命关系的新方式中去寻找。它在生命中的这种双重位置既将它置于历史之外，又将它置于生物环境之中，置于人类历史性之中，被生命的知识和权力的技艺渗透。这里，没有必要进一步强调随改变引起的政治技术的繁荣，强调对肉体的占有，强调健康、生存和居住的方式，强调生活条件乃至生存的整个空间。

生物权力的这一发展带来的另一后果是以法律的司法制度为代价认定准则行为的日益重要性。法律无可奈何地武装起来，而它的武器，par excellence(最突出的)，便是死亡。对于触犯它的人，它运用这个断然的威胁(至少作为最后一招)予以回击。法律总是借助于剑。但是以照应生命为己任的权力需要具有不断调整和矫正作用的机制。这已经不再是在至高无上的权力领域利用死亡的事情，而是在价值和功利的范围内安排生活着的人。这样的权力要做的是限制、衡量、评价和划分等级，而不是在它谋杀的荣耀中显示自己；它不需要在君主的敌人和他忠实的臣民之间划出界线；它的影响效用无不围绕着准则产生。我并不是想说法律退到了幕后，或者说主持正义的机构行将消失，我的意思是法律的职能越来越像一个准则，司法机构日益与各类手段(医疗的，行政的，诸如此类)组成的连续系统融合，这些手段绝大部分是起调节作用的。准则化的社会是以生命为中心的权力技术的历史必然。与我们所熟悉的17世纪前的社会相比较，我们已经进入了一个司法退化的时代。我们

不应该被法国大革命以来制定的所有宪法，写成并修改过的法典，整个连续不断、沸沸扬扬的立法活动所欺骗，这些正是使一个本质上起准则作用的权力能被接受的形式。

此外，这个权力在19世纪仍然是一种新生权力。与之抗衡的各种力量正是依仗它所占有的东西，即是作为活的存在体的生命与人。自上世纪以来，动摇权力普遍制度的伟大斗争并不是以恢复原先的权利这一信念为指导，也不是以古老的轮回或黄金时代的梦想为指南。人们不再指望穷人的皇帝降临，也不指望建立当代王国，甚至不指望恢复我们想象出来的古老权利。人们的要求和目标是生命，它被理解为基本需求、人的具体本质、潜力的实现、可能的满足。它是不是人们希求的乌托邦，这无关紧要，我们所看到的是一个货真价实的斗争过程，生命作为一个政治对象在某种意义上只取了表面价值，而且与致力于控制它的制度是背道而驰的。即使政治斗争是通过有关权利的认定来策划的，变成政治斗争焦点的是生命而不是法律，对生命、自己的肉体、健康、幸福、需求的满足的"权利"，不顾所有压迫与"离间"，去重新发现自己是什么，自己能成为什么的"权利"，这个"权利"——古典的司法制度是完全无法理解它的——是对所有这些权力新步骤的政治回应，这些权力新步骤同样不是源于传统的君主权利。

这一背景可以帮助我们理解作为政治问题的性所具有的重要性。性位于生命的政治技术发展所沿循的两轴的座

标原点。一方面，它与肉体的惩戒连接，对力量的驾驭、强化和配置，对能量的调节与节约；另一方面，它通过活动产生的所有深远影响，应用于人口控制。两种情况它都适合，因而导致了微细的监视、永久的控制、极端细致有序的空间安排、模糊不清的医疗或心理检查，以及一个有关肉体的完整的微观权力。但是它还招致综合措施、战略评估和矛头指向整个社会肌体或作为整体的社会集团的干涉。性是接近肉体的生命和人种的生命的一条途径，它被用来作为惩戒的标准和管理的基础，这就是19世纪为什么在个人存在的细枝末节中找寻性欲的原因。它在行为中被追踪，在睡梦中被追寻；它被怀疑为最小的蠢行的基础，它被追溯到婴幼年时代，它成为个性的烙印——同时它又使人们能分析并进而掌握个性。但是人们也看到它正在成为政治运行、经济干涉(通过对生殖的刺激或阻碍)和旨在提高道德观和责任心的意识形态运动的主题，它被推为社会力量的指针，同时显示社会的政治能量和生物活力。分布于这个性技术的两极之间的是一系列不同的战术，以变化的比例把惩戒肉体的目的与调节人口的目的合为一体。

由此显示了两个世纪中性的政治进攻的四条路线的重要性。每一条路线都是把调节方法融于惩戒技艺的一条途径。前两条为了达到惩戒的水平，有赖于调节的要求，有赖于人类、遗传、集体福利的总题目；儿童的性化通过提高人类健康的运动形式来完成(从18世纪到19世纪末，性早熟似乎成为一个不仅危及儿童成年后的健康，而且危及整个社会

和人类的流行性威胁);妇女的歇斯底里化,涉及对她们的肉体和性作彻底的医疗处理,这是以她们对孩子的健康、家庭的稳固、社会的安定负有责任为名得以贯彻的。在出生控制和性倒错精神治疗问题上用的是颠倒的关系,在这里干涉在本质上是起调节作用的,但它不得不依靠个人的惩戒和约束(dressages)。总而言之,在"肉体"和"人口"问题上,性成为一个权力的重要对象,这个权力围绕生命的管理而不是死亡的威胁而筹划、组织。

在权力的机制中,在它的表现形式与仪式中,血亲关系长期是一个重要因素。在一个社会里,如果它的联姻制度、极权的政治形式、秩序和等级的划分、遗传关系的价值居支配地位;如果饥荒、瘟疫、暴力使死亡成为突出的问题,血统便具有基本的价值。同时,这个社会把它的高价值归功于它的工具角色(使人流血的能力),归功于它在符号序列中起作用的方式(以具有某种血统,或有同样的血统,以及准备着拿某人的血统去冒险。),也归功于它的不稳定性(轻而易举地倾覆、枯竭,很易于融合,极易掺杂)。这是一个血的社会——我甚至想说这是一个"血腥"的社会。在这里权力通过血说话:给战败者的恩典,对饥荒的恐惧,死亡的胜利,君主以及他的剑、行刑者、折磨人的刑罚;血是一个具有象征作用的现实。另一方面,我们存在于一个"性"的社会,或更确切地说一个"处于性状态中"的社会,权力的机制不得不针对肉体、生命,针对导致它繁荣、强化人类、增强它耐力的因素,以及统治的职能和被利用的能力。通过健康、后代、

种族、人类的未来、社会肌体的生命力等主题，权力谈性并对性说话；这性不是一个标志或象征，它是一个对象、一个攻击目标。此外，它的重要性主要由于它的执着，它的隐状，以及它无时无处不同时是兴奋和恐惧的对象这一事实，而不是由于它的罕见和不稳定。权力描绘了它，唤醒了它，并且把它作为繁殖意义来雇用，而后总是不得不重新控制它，生怕它逃逸；它是一个有意义的价值的效果。我并不是说标志现代开端的所有变化是由于性取代了血。我想要弄清的并非两种文明的灵魂或两种文明形式的组织原则。我在寻找为什么在那个时期性在社会中远非受压抑，相反不断地被唤醒的原因。设计于古典时代，使用于19世纪的权力新步骤导致我们的社会从血统的象征走向性的分析。很清楚，没有比血更站在法律、死亡、触犯、象征和君主的一边了；正如性总是站在准则、知识、生命、意义、惩戒和调节一边一样。

萨德① 和最初的优生学者正是“血腥”向“性”过渡时代的人物。但是尽管完善人类的最初梦想倾向于将总的问题放在对性的极端精确的控制上(判断良好的婚配、诱导预想的多产、保障孩子健康长寿的艺术)，而且尽管种族的新概念倾向于消除贵族血统的特殊性，只保留性可控制的效果，但萨德却接过了性的分析，把它带入旧的君主权力机制，并使它赋有那个古老但却被完善地保留下来的血统的威势；这威势流遍了快感的所有领域——具有折磨人的而且绝对

① 萨德(1740—1814)，法国作家、侯爵。虐待狂(Sadism)一词即从他而来。——译者

的权力的血，社会特殊阶层的血（它受到内部的尊敬但却流淌于弑亲和乱伦的主要仪式中），人民的血（它被任意抛洒，因为它血管里流淌的品种甚至不配有个名称）。以萨德的观点，性不能形成任何源于它本性的准则或内在法规；它受制于一个权力的无拘无束的法律，这个权力本身不知除自己的法之外还有什么别的法；如果碰巧有时它被迫接受在小心翼翼的戒律控制下一步步前进的命令，这个运动把它带向它不再是别的、只是一个奇怪和赤裸裸的极权的境地：一个握有全权的庞然大物的无限的权利。

尽管性欲的分析与血统的象征是以两种很不同的权力系统为基础的，但实际上两者之间的过渡不是没有（和这些权力本身差不多）重叠、交叉和相似之处。近两个世纪对于血统和法律的关注不断出于性的管理之中。这些干预中有两次很值得注意，一次是因为其历史重要性，另一次是因为其提出的问题。从19世纪下半叶开始，血统的主题在历史上的全部重要性被利用来使一种政治权力重新活跃起来，这种政治权力是通过性的手段来实施的。种族主义在这个关头形成了（以现代的、"从生物角度的"、统计的形式出现的种族主义）。就是从那时候起，关于定居（peuplement）、家庭、婚姻、教育、社会层次化和财产的政治，伴随着在肉体、行为、健康和日常生活层次上的长期的干预，从对保护血统的纯洁和保证种族的胜利这种神秘的关心那里，获得了藉口与理由。纳粹主义无疑是关于血统的幻想和一种有纪律的权力暴发的最狡猾同时又是最天真（而后者是前者的原因）的

组合。一种优生化的社会秩序，包含了微小权力的扩展与强化，以一种无限制的国家控制(étatisation)为伪装，伴随着一种关于优越血统的崇高地位的梦想；后者不仅包含了对他人的有系统的种族灭绝，也包含了将自己置于彻底的牺牲的地位。希特勒的性政治一直是一种不起眼的实践，而它关于血统的神话却化为最近的记忆之中一次最大的血洗，这是一种历史的讽刺。

在相反的另一极端，同样是从19世纪的末期开始，我们可以追踪把性欲的主题重新纳入法律系统、象征秩序和独裁权力的理论的努力。这是心理分析在政治上的功劳——或至少是其中最合乎逻辑的部分的功劳——它怀疑地看待(从它的开端，即从它摆脱了关于堕落的神经精神病学的时候开始)那些存在于权力机制之中的，旨在控制和管理日常的性生活的不可挽回地激增的方面。由此产生了弗洛伊德主义(无疑出于对与之同时代的种族主义巨浪的反应)将性欲植于法律的基础之中的努力——联姻的法律、血亲通婚的禁忌和至尊的父亲，简而言之，用旧的权力秩序的所有装饰品把欲望包围起来。正因如此，心理分析是——从主流上说，只是偶有例外——从理论上和实践上与纳粹主义对立的。但心理分析的这一地位是和一个特殊的历史危机相联系的。然而，从法律、死亡、血统和独裁权力的角度来看，性欲——不管萨德和巴塔叶①说些什么，不管人们怎么估量他们“颠覆性的”影响——按最新的分析，是一种历史的

① 巴塔叶(1872—1922)，法国戏剧家。——译者

"倒叙"。我们必须在与它同时代的权力技术的基础上来形成性的展布的概念。

有人会说我在贩卖一种貌似激进实为粗疏的历史循环论；会说我在回避在生理上得到证实的性功能的存在，为的恐怕是从可变的但却是脆弱的、次要的，而且极其浮表的现象中得到好处；会说我谈论性欲的时候好像性不存在似的。人们也有权提出如下的反对意见："你自称要详细分析妇女的肉体、儿童生活、家庭联系及整个社会关系网络性欲化的过程。你希望描述自18世纪以来，对性的关心的伟大觉醒和我们猜想性在任何事物中都存在的日益增长的迫切心情。让我们承认这些，然后再假设权力的机制事实上更多地被用来唤起与"激发"性欲，而不是被用来压抑它。但这里你已很接近你无疑自认已避开的东西。从根本上来说，当你指出性欲的扩散、固着与专注现象的时候，你是在试图揭示社会肌体中似可被称为"性感带"的组织，很可能你只不过是把精神分析在个体的层次上精确地确定了的机制，转换到扩散过程的层次上来。但你忽视了精神分析成功地认识到的性欲化得以发展的基础——也即性。在弗洛伊德之前，人们试图将性欲定位得越精确越好：定位于性，定位于它的繁殖功能，定位于它直接的解剖定域。人们求助于一种生物上的极小值：器官、本能等等。而你，却处于一种相对和相反的地位。对你来说，却只仍然存在一种无因之果，无源之水，无性之性欲。这不是阉割又是什么？"

这里我们需要分辨两个问题。第一，对性欲进行分析是否必然导致对肉体、解剖、生理、机能的忽视？对这一问题我想我们可以给予否定的回答。无论如何，这一研究的目的事实上是揭示权力的展布是如何与肉体——躯体、官能、生理过程、感觉和快感相联系的，非但不抹煞肉体，要做的是通过分析来揭示其作用。在这分析中，生理的与历史的不是互相连贯的，如在早期的社会学家的进化论中那样，而是符合那以生命为目的的现代权力工艺学的发展，以一种越来越复杂的方式相联系。因此我并没有要写"心态史"的设想，即只考虑肉体被理解、被赋予意义与价值的方式；相反我设想写"肉体的历史"和肉体中最重要的、最富生命力的成分投入的方式。

和第一个问题不同的另外一个问题：这里提到的物质性难道不是指性的物质特征吗？那么，在肉体的层次上大胆地写性状态的历史却绝口不提性，这难道不是矛盾的吗？毕竟通过性状态得以行使的权力，不是特别用来对付"性"，即普遍意义上的性这一现实的元素吗？与权力联系，性状态并不是权力得以应用的外部领域，相反它是权力战略的结果和工具，这一论点还是说得过去的。但至于性，对于权力来说难道它不是"另一面"，同时又是性状态后来的分配所围绕的中心？但就是这一性的概念本身我们却不能不加探讨地接受。"性"是否真是支撑性欲的表现的固着点，或者它只是在性状态的展布中形成的一个复杂概念？无论如何，人们可以显示在不同的权力战略中性的概念如何形成，和它在其

中发挥的一定作用。

沿着19世纪以来性状态展布的发展所循行的主要路线，人们可以看到一种观点的完整表述。这种观点认为，除了肉体、器官、身体部位、机能、解剖——生理系统、感觉和快感以外还存在一种东西，一种另外的更高的东西，具有内在的特性和自己的规律："性"。因此，在妇女歇斯底里化的过程中，"性"被用三种方法界定：作为男人与女人共同具有的；作为parexcellence（典型的）属于男性所有的，因而为女性所缺乏；但同时，又可作为组成女性肉体的东西，完全根据繁殖机能安排女性肉体，并作为这一机能的结果使之处于不断的骚扰之中。在这一战略中，歇斯底里被解释为性的活动，只要它既是"这一面"又是"另一面"，既是整体又是部分，既是源泉又是匮乏。在童年的性欲化中，形成了一个既存在（从解剖的证据上来说）又不存在（从生理的观点来说）的性的概念，如果人们考虑到其活动的话，也可承认其存在，但考虑到它在繁殖方面的结果又只得承认甚欠缺，或者说，从它的外观来说是客观存在的，但从其最后结果来说还是隐密的，其病理上的严重性也只有以后才能看出。如果儿童的性在成人身上依然存在，它表现为一种引起成年人性的无效的因果关系（18和19世纪医学的信条之一，就是早熟的性将最终导致不育、阳萎、性冷漠、无法体验快感，或感觉麻木）；通过童年的性欲化，确立了一种其根本特征为存在与缺乏、可见与隐密交互作用的性的概念；而手淫和转嫁给它的所谓后果以其特殊的方式揭示了这一存在与不

存在、可见与隐密的交互作用。

在性反常的精神病医治方面，性与生理机能，以及一种赋予它“意义”，即其结果的解剖生理的机能相联系；但它也与一种本能相联系，这种本能通过其特殊的发展并根据其可依附的对象，使反常行为方式的产生成为可能，并使其来源可为人理解。所以“性”是由机能与本能、结果与意义的交织来定义的。进一步说，在典型的性反常“恋物癖”中，它得到比其他任何地方都更清楚的表现形式，恋物癖从早在1877年开始便作为分析所有其他偏差的引线。从中人们可以清楚地看到，本能由于个人历史上的依附和生理上的无能而固着于一件物体。最后，在生殖行为的社会化中，“性”被看作是夹在现实的法律（作为其最强硬与最直接的形式的经济需要）和快感的机制之间，这种快感的机制即使在它不完全漠视法律的时候，也总在试图逃避它。性交中断，这最臭名昭著的“骗局”表明，一方面现实强迫快感中止，而不管现实所制约的经济，快感仍然找到了它的表现方式。很明显，性状态的展布以其不同的战略确立了“性”的这一概念；而在歇斯底里、手淫、恋物癖和性交中断这四种主要形式里，它揭示了这个性受制于整体与部分、天赋与缺陷、存在与不存在、过度与缺乏的交互作用，以及本能、最终目的与意义的作用，现实与快感的效用。

如此产生的理论发挥了一些使它变为不可或缺的作用。第一，这一“性”的概念使把解剖元素、生理机能、行为、感觉与快感组合在一个人工的整体里成为可能，而且它使

人们能够利用这一虚构的整体作为一种因果原则，一种无所不在的意义，一种到处可发现的秘密：性于是可以发挥作为一个独特的表示者和普遍的被表示者的作用。而且，通过以整体的方式表现它自己，即作为解剖与缺乏、机能与潜力、本能与意义，得以标明人类性状态的知识和生物繁殖的科学相交线；于是，尽管这一性状态的知识除了一些可疑的类比之外并未借助这些科学，它却由于接近这些科学具有半科学性的迹象；可同样由于它接近这些科学，一些生物和生理的内容却得以成为人类性状态正常的指标。最后，这一性的概念导致了一种根本上的倒转，使人们有可能将权力与性状态的关系倒转过来表述，使后者不在其与权力的根本的正面的关系中出现，而是被安置在一种权力尽力想控制的特殊而不可减缓的紧急情况之中；于是性这一概念，使回避那赋予"权力"以权力的东西成为可能；它使人得以把权力理解为完全是法律与禁忌。性——这一主宰了我们的力量和潜藏在我们存在的所有特性下的秘密，这一通过其表现出来的力量和隐藏起来的意义迷住了我们的东西，我们要求它揭示我们是什么并把我们从限制中解放出来——无疑是性状态的展布及其作用使之成为必要的理想点。我们不能错误地认为性是一种自动的力量，它在与权力接触的整个表面上附带地产生了性欲的多重结果。相反性是在性状态的展布中最富思辨性、最理想化与最内在的元素，而掌握了肉体及其物欲、力量、能量、感觉、快感的权力组织了这一性状态的展布。

这里还要补充一点，那就是"性"还发挥另外一种功用，它贯穿并维持着前文考察过的其他功用。这里它的作用是实用性而非理论性的。通过性——实际上是由性状态的展布所决定的想象物——每个个人必须通过性才能达到对他自己的了解（看到它既是那隐密的方面又是产生意义的原则），认识他的整个肉体（虽然性象征性地组成整个肉体，它只是肉体的一个真正的、受到威胁的部分），认清他的本根（因为它把一种冲动的力量和历史的独特性联系了起来）。通过一种无疑在很久以前就已悄悄开始的倒转——在基督教关于肉体的牧礼时代就已可感觉其存在——我们已经到达这样的时刻，能期望在几个世纪以来一直被认为是疯狂的表现中找到我们的可理解的东西，从长期以来被认为是耻辱并被比作伤口的东西之中找到我们肉体的完满，从过去认为是一种朦胧的无名的冲动中找到我们的本根。因此我们赋予它以极大的重要性，并带着敬畏的目光包围着它，谨慎小心地去认识它。因此几个世纪以来造成了它比我们的灵魂更重要、甚至比我们的生命更重要这一事实。于是和这个秘密相比，世界上所有的谜都显得不足挂齿，这个秘密在我们每个人身上只占一小部分，但它的密集性使它比任何其他秘密都更为严重。浮士德的契约现在变成了下面这样的东西：用整个生命来换取性本身，换取性的真理与统治权。性状态的展布已将浮士德契约的诱惑灌入我们的头脑。性值得以死去换取，正是在这个（严格地、历史的）意义上性确实是浸透着死亡冲动的。当很久以前西方发现爱的

时候，它赋予它的价值高得使死都变为可以接受的，现在是性在要求同等的、最高等级的对待。于是尽管性状态的展布允许权力的技巧投入生活，由这一展布确定的性的虚构点，却对每个人施以足够的诱惑，使他们同意从它那儿倾听死的咕哝声。

通过创造“性”这个虚构的元素，性状态的展布订立了它最根本的操作原则之一，那就是对于性的欲望——获得它，接近它，发现它，解放它，在话语中谈论它，在真理中阐述它的欲望。它使“性”本身成为一种值得向往的东西。正是由于性值得向往，使我们每个人服从于了解它、揭示它的规律和力量的命令；正是由于性值得向往，使得我们认为我们在对抗着所有的权力，维护我们性的权利，而实际上我们被拴在性状态的展布上，它从我们内心深处引起一种幻想，在这幻想中，我们以为照见了我们自己——性的幽光。

“那是性，”凯特在《羽蛇》(The Plumed Serpent) 中说：“当人们使性有力而神圣的时候，它是多么美好，它充溢着世界！像阳光一样把人们照得十分透彻。”

所以我们不应当从性的力量中去寻求性欲的历史，相反我们应当揭示“性”如何历史地从属于性欲。我们不应当把性放在现实一边，把性欲放在混乱的概念和幻想那一边。性欲是一种非常真实的历史形成，是它引起了性的概念，以作为对它的运作必不可少的理论要素。我们不应当认为，对性说“是”便是对权力说“否”；相反，这样便是循着普通的性状态展布的道路走。我们必须摆脱性的力量，如果

我们试图——通过对于性欲的各种机制的战术上的倒转——用肉体、快感和知识的要求，以这些要求的多重性和抗拒的可能性来对抗权力的控制，对性状态展布的反攻的集结点不应是性的欲望，而应是肉体与快感。

"过去活动太多，"D·H·劳伦斯说，"尤其是性活动太多，令人厌烦地一次又一次地重复，没有相应的思想，没有相应的理解。现在我们的任务是了解性。今天，全然有意识地了解性，甚至比性行为本身更重要。"

也许有一天人们会对此感到奇怪。他们不会懂得，一种如此热衷于发展巨大的生产与毁灭的机器的文明，怎么会有时间和无穷的耐心来热心地探究性的真实状况；当他们回忆起人们——指我们——认为在性当中存在着一种真理，这一真理的每一部分都与他们早已从地球、星星和他们思维的纯粹形式获得的真理一样宝贵，他们也许会微笑，会对我们的热心感到吃惊。我们装模作样假装把性欲从沉睡中唤醒，每样东西——我们的话语，我们的风俗，我们的制度，我们的法规，我们的知识——都在光天化日之下积极地生产并闹闹嚷嚷地鼓吹着性。而且人们会自问，为什么我们会下如此的决心，废除对我们关注的事物中最招摇的东西保持沉默的规则。回想起来，这喧闹看起来有点不合适，但如果我们不坚持将它解释为对谈论的拒绝与保持沉默的命令，事情看上去会更为古怪。人们会奇怪，是什么使我们变得这么自以为是？他们将会寻找原因，以解释为什么我们为

领先给予性以我们认为的应有的重要性而自豪，并怎样在最后庆贺我们——在20世纪——摆脱了长期的严厉压抑和基督教禁欲主义的余风，并贪婪而又挑剔地适应了资本主义经济的必然要求。而现在被我们看作是检查作用的历史和除掉它的艰难努力，将会被看成是几个世纪以来一种复杂的展布的崛起，它强迫性说话，将我们的注意与关心固着其上，使我们相信其法律至高无上的权力，而实际上是性欲的权力机制支使了我们。

人们对曾将弗洛伊德和心理分析作为目标的泛性主义的批评感到好笑。显得盲目的人，不是那些持反对意见的人，而是那些将这批评削价出售的人，好像它只不过表露了一种出自不适时宜的谨慎的担忧。无论如何，对于前者来说他们只不过是在一种早已开始的过程面前措手不及，尽管他们毫无知觉，却早已被四面包围；他们完全归功于弗洛伊德的东西已经走过一段很长的准备时期；他们把我们社会中一种普遍的性状态展布建立的年代搞错了。但其他人对于这一过程之性质的观点也错了。他们认为，弗洛伊德最终通过一种突然的逆转，恢复了被剥夺如此之久的性欲所应有的一份地位；他们没有看到弗洛伊德的伟大天才是如何将其置于从18世纪以来由知识与权力的战略为它划定的关键时刻，给予那研究性并将其转化为话语的世俗的要求以新的动力，在这方面他是多么卓有成效——比得上古典时代最伟大的精神领袖与指导者。我们经常被提醒注意基督教曾用来使我们嫌恶肉体的无数步骤，但让我们想一想，几

个世纪以来用来让我们热爱性，使性的知识变得令人向往并使所有关于性的话语变得宝贵的所有诡计。让我们考虑一下那些引诱我们竭尽所能去发现性的秘密的计谋，由于这些计谋，我们被负以发现性的真理的义务，并对这么久还没能认识它感到内疚。我们今天应该想想这些计谋，而且，我们需要考虑一下这种可能性，即可能有一天，在另外一种肉体与快感的系统里，人们完全不会懂得性欲的诡计和维持其组织的权力，怎样使我们屈服于性的严酷专制，这样我们只能致力于从一个阴影中索取其秘密，发掘其最真实的忏悔这永无终了的使命。

这一展布的讽刺性是它让我们相信这与我们的"解放"休戚相关。

第 二 卷

快感的享用



导　论

第一章　变　异

这些研究文章的发表比我预计的要晚，写作的形式也与我预期的完全不同。其中缘由，我将在后文作出解释。

本书既未打算写成性行为的历史，也未计划写成性的历史表达。我打算写的是一部“性状态”的历史。这里，“性状态”所加的引号有一定的重要意义。我的目的不在于写出一部关于性行为与性实践的历史，去追溯这些行为与实践的前承后继的形式，这些行为与实践方法的演化与播散；我的目的，也不在于去分析这些行为借以表达的科学思想、宗教观念及哲学思想。我的着眼点，首先是要研讨“性状态”这一颇为新近而又陈腐的概念，采取与之疏离的态度，对它那些家喻户晓的东西予以悬置，以求对常常被人们与它联系在一起的理论与实践背景作出分析。这一术语本身直到19世纪初才出现，这一事实既不可低估，也不能作过分的引伸解释。诚然，它的意义并不仅仅在于改变了一两个词汇，然而，很明显，它的出现并不能说明所谓“性状态”指

涉的内容也是在这时候才突然出现。这个词的用法，是伴随着其他一些现象而确立的，这其中有不同领域知识的发展（包括繁衍的生物机制以及个人与社会行为的不同形式等等）、一整套规范和准则的确立。这些规范与准则既有传统的一面，又有创新的一面，在宗教、司法、教育和医学机构中无不获得支持。此外，还包括个人赋予自己的举止、义务、快感、感情与知觉、还有梦幻的意义与价值的方法的变化。简言之，问题是要弄清一种"经验"在现代社会中如何形成。这种经验，使每个个人都把自己看成是一种"性状态"的主体，而"性状态"则可以为各种不同领域的知识所把握，并且与一整套的规范与制约相关联。因而，我所计划要写的是性状态经验的历史。这里的经验，应当理解为一种特定文化中各种知识领域、各种类型的规范以及各种主观形式之间的相互关系。

从这一角度来检讨性状态，我必须与那种普遍为人们所接受的观念决裂。过去人们一般都把性状态看成是一种一成不变的东西，认为它之所以以种种不同的独特历史形式表现出来，主要是由于它所借以表现的种种压抑机制各有不同所致，而在各种社会之中，它却又无不屈从于那一社会的压抑机制。这样一来，就等于是将欲望与欲望主体从历史的范畴中逐出，而作为普遍存在形式的禁律则被用以解释性状态的一切历史变化。但是，仅仅推翻这种观念还是远远不够的。把"性状态"作为一种独特的历史经验来探讨，这同时也便设定我们必须拥有能用以分析构成性状态

的三条轴线各自的独特特征及它们互相关系的工具。这三条轴线是：(1) 关涉到它的各种科学之形成；(2) 对它的实践起调节作用的种种权力系统；(3) 个体在其中能够或必须将自己看成性状态主体的种种形式。我以前先是研究医学与精神病学，后来则又关涉到惩罚的权力及惩戒的做法等问题。这些研究已为我提供了研讨前两条轴线上问题所必需的工具。对种种迂曲做法的分析使得我们能够追溯戒律的形成而不致于陷入科学与意识形态对立的困境。对权力关系及其技术的分析则使我们能够把它们看成是开放的战略而不致于把权力看成主导或把它揭示为一种伪装。

然而，当我着手研讨个体惯于将自己看成是性主体时的思维方式时，问题就要大得多了。当时，欲望的概念，或者欲望主体的概念即使没有构成理论，至少已经成为普遍为人接受的理论主题。人们对此普遍接受，这很有些怪异。事实上，这同一个主题及其变体，不仅居于传统理论的核心，而且也存在于竭力想与之疏离的种种概念之中。正是这一主题，在19、20世纪之中看去似乎完全是从悠久的基督教传统因袭而来。性状态的体验，作为一种独特的历史形象，虽然或许与基督教所谓的“肉欲”体验颇不相同，然而二者却似乎又都受着“有欲望的人”的原则支配。不管怎么说，依我看，如果不对欲望及欲望主体作历史的批评研讨，我们似乎就无法对18世纪以来性状态体验的形成与发展作出较好的分析。换言之，不进行“谱系”研讨不成。这并不是说我想要写一部欲望、性欲或利比多等前后相续的概念的历

史，而是要对种种实践作出分析。这些实践，导致个体将注意力集中于自身，把他们自己作为欲望主体来解释、承认与认知，使某种关系能在他们之间起作用。这种关系，使他们能够在欲望之中发现他们自身存在的真相，不管这种存在是自然的还是堕落的。简而言之，作这样的"谱系"探讨，目的是要考察个人是如何被引导着在自己身上与别人身上对欲望进行阐释的。毫无疑问，他们的性行为是阐释的机缘，却又无疑不是阐释的独有范围。因此，要想弄清现代个人如何才能将自身作为一种"性状态"的主体来体验，关键是首先要确定几个世纪以来西方人是如何被引导着去将自身看成欲望主体的。

要想对通常称作学术进展的问题作出分析，似乎有必要在理论上来一番转变。这导致我去检讨论释人文科学的种种迂曲论证实践的种种形式。要想对通常被描述为"权力"表现的问题作出分析，同样有必要进行理论的转变。这则导致我去检讨明确揭示权力运作的多重关系、开放的战略以及合理的技巧。为了对称作"主体"的东西作出分析，我现在似乎不得不进行第三次转变。恰当的做法，似乎是应该理清个体借以建立与认可自身主体身份的那种与自我的关系的种种形式。真理的种种游戏(jeux de verité)互相作用，17、18世纪某些实证科学便是例证。这些游戏又与种种权力关系互相作用，这则表现在惩罚实践之中。对这些问题作了一番研讨之后，我感到必须将真理的游戏放到自我与自我的关系以及自我形成主体的过程中去研究，

将可以称作“欲望之人的历史”的领域作为我的参考范围及考察范畴。

但是，很清楚，这种谱系追溯将使我远离自己原来的计划。我不得不作出抉择：要么坚守原定的计划，而对欲望主题则作一番简略的历史考察，聊作补充；要么围绕着古代对自我的阐释的缓慢形成来重新组织整个研究工作。我还是选择了后者，理由是，这么多年来我一直坚持并试图维护的，归根到底毕竟是要努力把那些可能对写作真理的历史有用的因素剥离开来。这一历史并不是指关涉到学术领域中真假问题的那种历史，而是对“真理的游戏”所作的一种分析，是对存在通过它们而得以被历史地设定为经验的真理与谬误游戏所作的一种分析。所谓经验，也就是指某种可以而且必须为人们所思考的东西。当人认为自己发疯，当人觉得自己生了病，当人把自己看成是一个活着、会讲话而服着苦役的存在者，当人定自己有罪并对自己施以惩罚时，在这种种情况之下，他所借以思考自己的本性的真理游戏是哪几种呢？人类借以把自己看成欲望个体的真理游戏又是哪几种呢？我觉得，通过以这种方式提出问题，并通过将它放到我所不熟悉的遥远年代里去展示，似乎能够更深入地从事我长期献身的研究——尽管这种方法需要额外加上几年工作。绕道远行，肯定要冒一些危险；但是我一片神往，而且我似乎发现自己所设想的这种研究有着一定的理论优势。

都有些什么危险呢？首先，我原先的出版计划很有可能会耽搁乃至打乱。我很感激那些步步跟随我的工作进展与

迂回的人们——我这里想到的是我在法兰西学院的听众——也感谢那些耐心等待其成果的人们——特别是皮埃尔·诺拉。对于有些人来说，刻苦工作，一次次重新开始、尝试后犯了错，回过头去从头至尾重行来过，还是去寻找理由，犹豫要不要着手下一步的工作——简而言之，对于这些人来说，在迷茫与担忧中工作，就意味着失败。对这些人，我所能说的只是，我们显然不是同道。

另外还有一个危险，那就是我得处理许多自己不太熟悉的文献材料①。我会冒用与它们格格不入的分析形式或检讨方法去处理它们的危险而自己却很难充分认识。在应付这些危险的过程中，我从彼德·布朗和皮埃尔·亚朵的著作中获益匪浅，而且不止一次地从与他们的谈话中以及他们发表的意见中得到帮助。在努力熟悉古代文献的过程中，我还冒着一种与此相反的危险，那就是有可能失去我所想提出的问题的线索；贝克莱的郁贝尔·德莱富斯和保罗·拉宾诺通过他们的评点与激烈质疑，使我能够在理论上、方法上重新思考规划。法兰索瓦·沃尔也为我提出过宝贵的意见。

这些年间，保罗·维纳一直给我以支持帮助。他不仅知

① 我既不是希腊学家，也不是研究拉丁文化的专家。但在我看，只要我足够小心、耐心、谦虚，对这一任务全心全意，则有可能对古希腊与拉丁文献达到足够的熟悉程度；也就是说，这种熟悉程度将使我能够——在与构成西方哲学根本的实践保持一致的情况下——去考察一种差异性，它使我们同那使得我们认识自己起源的思想方法相距很远；同时去考察一种近似性，尽管存在那我们从未停止去探究的距离，这近似性依旧不变。

道一个真正的历史学家对真理的探求是指什么，而且知道一个人一旦动身去追溯真理与谬误的游戏的历史，他便立即要走进迷宫。当今，很少有人愿意面对真理的历史给所有思想带来的危险，而他却是这少有的人们当中的一个。他对我这里所写的东西的影响十分深透。至于说是什么激发了我这么做，那则很简单；我倒希望在有些人的心目中它能自圆其说。不过只是出于好奇心——在任何情况下都是唯一值得带着一点固执去遵从它驱使的那种好奇心。它不是试图吸收适于自己认识的东西的那种好奇心，而是能使我们摆脱自我的那种好奇心。对知识的热情，如果仅仅导致某种程度的学识增长，而不是以这样那样的方式或在可能的程度上使求知者偏离他的自我，那么它归根到底能有什么价值可言？在人的一生中，如果要不断观察与思考，有时候关于了解自己能否采取与自己思维不同的思维方法去思考，能否看到与自己的所见不同的事物这样的问题便会变得绝对必要。或许有人会说，这种跟自我玩的游戏最好留在台后；不然，至多也只能让它们成为那些预备训练的一个部分，一旦目的达到，就应该彻底忘却。然而，今天的哲学——我这里是指哲学活动——如果不是思想用以向它自己施加压力的批评工作，那它又是什么？它要不是在于努力弄清如何以及在何种程度上才能以不同的方式思维，而是去为早已知道的东西寻找理由，那么它的意义究竟何在？哲学话语一旦试图从外部去对别的领域颐指气使，告诉它们各自的真理何在，如何找寻，或者一旦用天真而武断的语言

作出与它们相悖的论辩，那么这种话语中总会有些滑稽可笑的东西。但是它有资格以自身的思维、通过自己陌生的知识实践去探索可能改变的东西。"essay"(此词有数种意义，一是指"论说"、"文章"；二是指"试验"、"尝试"、"考验"、"检验"等。作者此处是把多重意义合而为一的。——译者)应该理解为 assay("分析"、"检测")或检验。我们在真理的游戏之中，正是通过分析检验才经历种种变化的，它不应单纯理解为别人为了交际的目的的文字篇章。它是哲学的活的灵魂，至少如果我们认为哲学还是过去时代的那种东西，它是这样。过去的哲学，是一种"修行"(askeēsis)，是在思想活动中对自己的一种锻炼。

下面的研讨，像我以前所作的其他研究一样，仍然是"历史"的研究，这是由于它所要探讨的范畴及所涉及的内容使然，但是它们却不是出于一个"历史学家"笔下。这并不意味着这些研究是别人成果的总结与综合。从它们的"实用"角度来看，这些研究是长期试探性工作的记录，需要一而再、再而三的修改订正。这是一种哲学练习，其目的在于，了解在何种程度上为思考自身历史所作的努力能使思想摆脱它所思而不悟的东西，使它能够采取另外的思维方法。

冒这些风险对不对呢？这只有让别人去说了。我只知道，通过转变我的研究主题与年代参照系，我已获得某种理论收益，这我已在前面说过。这里我还可以作出两项概括，这两项使我既拓展了它的范围，又更加精确地确定它的方

法与目标。

从现代入手，向前回溯，中经基督教，最后到达远古，这样做，人们似乎免不了要提出一个既十分简单又十分笼统的问题：为什么性的举动，为什么与之相联系的活动与快感会成为道德所焦虑的对象？为什么这一伦理上的关注在某些时候，在某些社会和团体中，会显得比对诸如滋养行为或公民义务的履行之类，个体或群体生活等其他重要领域的道德关注要来得重要？我知道自己立即便会想到一个答案：因为这些东西曾经是根本的禁律所禁止的对象，违反禁律被看成是一种严重的罪错。但这只是把问题本身变成了回答，如果进一步考察，则表明它未能认识到对性行为的伦理关注纵然十分强烈而且形式多样，却并不总是直接与禁律系统联系在一起的。通常的情况往往是，哪里既没有义务也没有禁忌，哪里的道德焦虑恰恰最强。换句话说，禁律是一回事，而道德置疑则是另外一回事。因此，依我看，指引我进行探讨的应该是这样的问题：性状态是如何，为何而且以何种形式被设定为一种道德范畴的？尽管伦理关注的形式多样，强弱有异，但它为什么一直这么持久存在？为什么会有这种"置疑"？然而，归根结底，这应该是思想史的任务，而不是行为或其表现的历史的任务：要界定种种条件，依据这些条件，人类对自己究竟是什么，在干什么，以及自己生活的世界进行"置疑"。

然而提出这一极其笼统的问题，并把它引向希腊及希腊-罗马文化，我觉得这种置疑与很多具体做法是联系在一

起的，这些做法，在我们的社会中毫无疑问是相当重要的，我这里所指的是所谓“生存艺术”。我用这一术语，是指那些带有意向性的自愿行动，通过这些行动，人们不仅给自己制定了一整套行为举止的规则，而且试图改造自身，变更他们自己的独特存在，把他们的生存变为带有某种审美价值、符合某种风格标准的艺术品(oeure)。这些“生存艺术”，这些“自我修持的技术”在同化进早期基督教牧师权力的运作之中以及后来的教育、医学、心理学实践之中时，便毫无疑问失去了它们的重要性与自主。但我仍然认为这些生存美学与自我修持技术的悠久历史仍然有待于完成，或者说有待于重续。自从布克哈德指出它们对于文艺复兴时代的重要意义之后，已经过了很长时间①，但是它们的永恒意义、它们的历史、还有它们的发展却并不是到那里就结束了的。不管怎么说，我觉得研究古代对性行为的置疑可以看成是“自我修持技术”通史的一个章节，而且是前面要紧的章节之一。

人们努力想要改变自己观察事物的方法，改变自己所知道的东西的范围，并想冒险从那里越界。在这些努力之中，存在着讽刺意味。我的做法是不是实际上导致了一种不同的思想方法？也许它们最多能使我通过我已经在思考的东西回到过去，从另外的角度去思考它，站在有利的地位，更清楚地了解我所作的研究。确信自己已经走了很

① 如果认为自从布克哈德以来，对于这些生存艺术与美学的研究便已完全为人们忽略，那是不确的。我们可以想到本雅明对波德莱尔的研究，另外还有对史蒂芬·格林布拉特的新作《文艺复兴时期的自我设计》(Renaissance Self-Fashioning, 1980)一书的分析也颇有意思。

远，你就会发现自己是在高屋建瓴地返顾自已。旅行更新了事物，年岁则改变与自我的关系。我从事这一研究课题的目标是要写出一部真理的历史。在研究过程中，我摸索前行，每一个研究片段均有不同。这一路来，我好像已取得一种较好的视角。这一研究既不是对行为或观念的分析，也不是对社会及其“意识形态”的研讨，而是要研析种种置疑以及这些置疑赖以形成的基础——修持实践。借助置疑，存在使自己得到了人们的必要的思考。这种研析的考古学特征使得对形式本身的考察成为可能；而它的谱系研究特征则使我能够分析它们在修持实践中的形成过程以及实践所经历的变迁。对疯狂及疾病的置疑曾经出现在社会及医疗实践之中，并且这种置疑规定了某种“标准化”的模式；而在顺乎某种“认识”规则的迂曲论证中，则形成了对人生、语言以及劳作的置疑；在遵循“惩戒”模式的某种司法实践中则产生了对犯罪及犯罪行为的置疑。而眼下我则打算揭示在远古时代，性活动与性快感是如何通过自我的实践而受到置疑的，由此来使“生存的美学”标准发挥作用。

因此，我之所以重新将我的整个研究集中于欲望之人的传承关系，从古典时代一直扒梳到基督教的最初几个世纪，其原因就在这里。我所遵循的是一种很简单的脉络，那就是按编年顺序来安排。这一卷《快感的享用》研讨的是公元前4世纪古希腊文化中哲学家与医生置疑性活动的方式方法；《自我的呵护》则分析我们时代最初两个世纪的希腊拉丁文献中对性活动的置疑；最后一卷《肉欲的告朕》探讨

的是有关肉欲的信条及执行机构的形成。我所涉及的文献材料,大都是些"指令性"的东西——就是说,这些材料,不管它们是什么形式,是讲话也好,对话也好,论文也好,戒律汇编也好,等等,其目的无不在于提示行为举止的规则。我援用有关快感及情欲的信条的理论材料,目的只在于使论点清晰。我所分析的范围,其材料都是写来提供规则、观点、劝诫,告诉人们行为举止应该怎样。"实用"材料,本身便是"实践"对象,因为它们是写来让人们去读、去学、去思考、去验证的,其目的在于设定日常举止的标准规范。这些材料可以起到功能性装置的作用,使个人对自身的举止提出疑问,严密监视自己的举止行为,并使之定形,同时还将他们自己定型为伦理主体;简而言之,它们的作用,套用普鲁塔克的话来说,是"伦理化的诗的"(etho-poetic)作用。

但是,由于对欲望之人的这一分析处于对种种置疑的考古发掘与自我实践的谱系研究交叉口上,我还想在着手之前先简要阐释一下两个概念——那就是,交代清楚我选择考察的"置疑"的种种形式,指明"自我的修持"应该如何理解,解释我是怎样在经历了某些两难困境与困难之后,终于用基于自我修持的伦理置疑的历史去取代以禁律为假定基础的道德体系的历史的。

第二章 置疑的形式

假如我们暂先接受诸如"异教"、"基督教"、"道德"、"性道德"这样的一般范畴，假如我们问一下在哪些方面"基督教性道德"与"古代异教性道德"形成最鲜明的对比，是不是可以说表现在乱伦禁忌、男人居统治地位、女人居屈从地位等方面呢？无疑，这些不是人们将会给予的答案。这些现象以各式各样的形式出现，其广泛性和持久性是众所周知的。人们更有可能提出另外一些不同点，例如，性行为本身的意义。有人会说，基督教将性行为与邪恶、罪过、人的堕落以及死亡联系在一起，而古人则赋予性行为以正面的象征意义。再看有关合法配偶的定义。与希腊和罗马社会中的所作所为对比，基督教似乎是确立了一夫一妻婚姻制度，并且规定这种婚姻关系以纯粹的生育目的为原则。另外还有对于同性间性关系的禁止，基督教严格禁止这种关系，但在古希腊人们则颂扬这种关系，在古罗马人们也予以认可，至少是男性间的同性恋关系得到认可。除这三个主要区别之外，基督教还有一点不同于异教道德。基督教认为严格的节制、终身贞洁以及童贞具有很高的道德和精神

价值。简言之，对于这些长期以来人们一直认为是十分重要的问题(性行为的本质、一夫一妻式的忠贞、同性恋关系、贞洁)，古人似乎是漠不关心的，所有这些问题都没有引起他们很大的注意，对于他们来说，这些问题并不是什么严重的问题。

但是，这幅画面是不准确的，我们只要指出初始的基督教教义对古代道德哲学的直接借用和紧密的连续性就可以很容易地显示这种不准确性。有关婚姻生活中的性行为的第一篇重要的基督教经义（亚历山大里亚的克雷芒所著的《教育者》《The Pedagogue》第2卷第10章)是以引证《圣经》为依据的，但也采用了一系列直接从异教哲学中借来的原则和准则。在这里我们已经可以看到性活动与邪恶间被赋予的某种联系、以生育为目的的一夫一妻生育原则、对同性间的性关系的责难以及对自我节制的颂扬。假如在更长的历史框架中考察，我们可以看到它们无疑标志着基督教伦理观和现代欧洲社会道德观的各种论题、忧虑以及危机的持续性。不仅如此，早在古希腊的思想和希腊-罗马的思想中它们已经居于中心位置。下面一些证据我们可以考虑。这些证据包括：(1) 一种恐惧的表达；(2) 一种理想的品行；(3) 一种耻辱姿态的形象；(4) 一种克制模式。

1. 一种恐惧　受性器官的脆弱性折磨的年轻人“必然变老，变得迟钝、无精打采、沮丧、行动缓慢呆滞、鲁钝寡言、弱不禁风、皮肤僵皱、疲乏无力、面色枯黄、神色倦怠、柔弱

娇气。他们失去食欲，感到寒冷，四肢沉重，双腿僵硬，气力亏乏，干任何事都软弱无能，百病缠身直至瘫痪。当生育原则受到抑制时，精神力量怎么能不变弱呢？"这种"丢脸"的病症"具有危险性，因为它使人变得呆钝；对社会有害，因为它阻碍人类的繁衍。由于从各方面讲它都是万病之源，所以急需治疗。"① 从这段文字中，我们可以看到18世纪以来医学和教育学对于纯粹的性消耗（那种不以生育为目的，没有配偶的性活动）问题的忧虑。在文献中，常常喋喋不休地告诫那些不正当地运用性功能的人，他们的机体将逐渐枯竭，他们将死亡，他们的后代会遭到毁灭，最终全人类也会受到危害。这些恐惧似乎是将快感贬入死亡和罪恶领域的基督教传统在19世纪医学思想中的"自然的"、科学的遗产。

上面的描述实际上是对1世纪希腊医生阿雷提乌斯所撰文本的一种转述，也就是根据那个时期的风格所作的一种自由转述。人们可以从阿雷提乌斯那个时代找出许多其他的表述，证明当时人们对如果不加控制将对个体的生命产生极其严重危害的性行为的恐惧。例如，索拉努斯认为，与童贞和节制相比，性活动无论如何都对健康有所不利。在

① 阿雷提乌斯：《论痼疾的起因及征状》(On the Causes and Sigans of Chronic Diseases)Ⅱ，5. 在本书的法文译本中，雷诺对阿雷提乌斯的这段话作了这样的注释："这里的淋病与我们通常所说的淋病大相径庭，后者更确切地说是脓性卡他。……阿雷提乌斯这里所说的单纯的或者说真正的淋病以性交以外的精液和前列腺液混合物的自然排出为特征。这种丢脸的病常常由手淫引起，是手淫的结果。"（见雷诺法文译本第153页）法文译文稍稍改变了希腊原文的意思。希腊原文可在《希腊医学文献》(Corpus Medicorum Graecorum)中找到。

这之前，医学就已经认真地告诫人们在性快感的享用上要谨慎、经济；避免不合时宜的性享受，考虑进行性活动的条件，畏惧性活动的狂烈以及养身之道上的错误所造成的后果。有人甚至建议，只有"当一个人想毁害自己时"，才可放纵一下。因此，这是一种非常古老的恐惧。

2．一种理想的品行　我们都知道塞尔斯的圣弗朗西斯是怎样劝诫人们保持婚姻中的美德的。他为已婚夫妇们树起了一面镜子，建议人们以大象及其在配偶关系上所显示的美德为楷模。它"只是一只巨兽而已，但却是世界上所有动物中最可敬的，也是最聪明的。……它从不更换母象，只与自己选中的一只母象相亲相爱，三年才交配一次，并且只有五天，非常秘密从不让人窥见。在第六天它会再次出现，这时它做的第一件事是直奔河溪，冲洗全身，在没有洗浴前它决不愿回到象群里去。请问这是不是优良而且可敬的习性。"①而这段文字是对一个有着悠久传统(经由阿尔德罗万迪、格斯纳、博韦的樊尚及著名的《生理学》(physiologus)流传下来）的论题的又一阐述。我们可以看到普林尼对大象之事早已有所论述（塞尔斯的圣弗朗西斯在《虔修入门》中紧紧追随普林尼)："由于节制，大象只在隐密的理况下才交配。……母象十岁。据说，只有两年发生交配，每年五天，从不越期。第六天，它们在河中冲洗自己，在此之前从不回

① 圣弗朗西斯：《虔修入门》(Introduction to Devout Life)，Ⅲ，39。

象群。它们不知道通奸为何物。"[①]当然，普林尼并不像塞尔斯的圣弗朗西斯那样作显然是说教式的比喻，然而他是把它看作一种值得推荐的品行模式提出来的。夫妇间相互忠贞并非是希腊人和罗马人普遍承认和接受的规范。但这种品行却在后斯多葛主义那样的哲学思潮中得到大力倡导，被看作是美德、毅力和自制力的表现而受到重视。因而，小加图由于在决定结婚前从未与任何女人发生过性关系，而受到赞扬；更有甚者，莱利乌斯"在他漫长的一生中，只了解一个女人，即他的结发妻子。"[②]我们甚至可以在这种夫妻间相互忠贞模式的界定上进一步追溯一番。在伊索克拉底认为是尼科克利作的演说中，尼科克利显示了结婚以后从不"接触我妻子以外的任何女人"的行为在道德和政治上的重要意义[③]。亚里士多德会让生活在他的理想城中的人们认识到，丈夫与其他女人或者妻子与其他男人发生性关系"在任何情况下都是不光采的"[④]。丈夫对合法妻子的性"忠贞"并非是法律或习俗上的要求，然而它是人们提出的一个问题，也是一些道德学家赋予很高价值的一种苦行形式。

3. 一种形象　在19世纪的文献中，同性恋者有一幅固定不变的画像。不但是他的癖性和举止、打扮和媚态，而

① 普林尼：《博物史》(Natural History)Ⅷ，5，13。
② 普鲁塔克：《小加图传》(Life of Cato the Younger)Ⅶ。
③ 伊索克拉底：《致尼科克利》(To Nicocles)，36页。
④ 亚里士多德：《政治学》Ⅶ，14，1335b。

且他的面部表情、身体组织结构、全身的女性化形态，都常常包括在这一轻蔑的描绘中。这一形象既暗示了角色颠倒的主题，也暗示了将违犯自然与耻辱相联系的原则。似乎"自然本身成了性谎言的同谋。"[①]人们无疑可以追溯这一形象的漫长历史（经过诱导和挑战姿态的复杂的作用过程，实际行为可能也已经与此形象相符了）。在这一固定形象所带有的强烈的否定色彩中，人们可以觉察到我们社会在性角色颠倒和同性间的性关系这两个不同现象的统一上久已存在的困难。这一令人厌恶的形象从许多世纪以前流传至今。它在希腊-罗马帝国时代的文献中就已经被清晰地勾画出来了。在4世纪一篇有关相术的无名氏论文中，同性恋者即已被描绘成这种形象；阿普列乌斯在《金驴》（The Golden Ass）中取笑阿塔迦蒂斯的教士们时也对他们进行了这样的描述；克里索斯托姆在关于君主政体的一次讲演中对不节制的魔鬼作了这样的刻划；爱比克泰德在召唤那些抹香水梳卷发的卑劣的辩士时对他们也作了这样的描绘（他在课后找到他们，问他们是男人还是女人）[②]。我们还可以在人们对颓废青年的描述中看到这种形象，就如老塞内加极为反感地注意到在他的周围："沉浸在歌舞中的淫荡、欢快麻木了这些娘娘腔的家伙们。梳辫子，把嗓子练细

① 杜维尔涅：《强迫劳动犯》(Les Forcats)，289页。
② 阿普列乌斯：《金驴》，Ⅷ，26页及其后诸页，克里索斯托姆：《四论王政》(Fourth Discourse, On Kingslip)101—115页，爱比克泰德：《散论》(Discourses)Ⅲ，1。

直至变得像女人的声音那样妩媚，与女人们比身体的柔软性，用伤风败俗的花俏衣装来打扮自己——这就是我们的青年人自己选定的行为方式。……生来就脆弱又缺乏勇气，他们一生中都不会改变这一状态。强夺他人的贞节，也不顾及自己的贞操。”①就一些基本特征而言，这一形象就更为古老了。《斐德若篇》中苏格拉底的第一段话就暗示了这一形象，他不赞成对那些脆弱到不能暴露在阳光之下，涂脂抹粉，装饰打扮的娇弱男孩给予爱抚②。阿迦通正是带着这些特征出现在《地母节妇女》(The Thesmophoviazusae)中：苍白的面色，刮得光洁的脸蛋，女人的声音，以至于与他谈话的人不知他是男是女③。如果我们把这看成是在谴责对男孩的爱或者我们通常所称的同性恋，那就大错特错了。但同时，我们不可能不发现这当中显示出对任何意味着有意放弃男性角色的特征和特权的行为的反感以及对男人间那种关系中某些方面的强烈否定。在古希腊，男性相爱的领域可能是“开放自由的”，至少比现代欧洲社会开放得多，但我们还是看到了那将会传延到未来的强烈否定以及加以侮辱的早期的态度。

4．一种克制模式　能够像避开不应落入的圈套的诱惑一样回避快感的贞洁英雄，是基督教中人们所熟悉的形

① 老塞内加：《论争集》，(Controversiae) I 前言第8页。

② 柏拉图：《斐德若篇》(Phaedrus)，239c—d。

③ 阿里斯托芬：《地母节妇女》V，130页及其后诸页。

象，就如那种认为克制能够将人导向为性活动所排斥的、对真理和爱的精神体验的观点一样普通。但是在古代异教中，那些足以驾驭自我，善于自制的体格健壮的人物形象，以及他们对能够弃绝性快感的渴望，同样是众人皆知的。远在宣誓保持贞洁并从那以后至死没有发生性关系的术士提亚纳的阿波罗尼奥斯[①]之前，希腊就有类似的形象，并被尊为楷模。对于有些人，这种极端的美德表明他们能够自我控制，由此证明他们能当之无愧地对他人施用权力。所以，色诺芬的阿格西劳斯不仅"疏远那些他不愿亲近的人"，甚至不去拥抱他喜欢的男孩，他注意只住在庙里或"所有人都能够目睹他的正直"的地方[②]。但对于其他一些人来说，这种克制直接与一种智慧相联系，这种智慧使他们能够直接接触到人性中某种卓越的因素，并把他们引向真理的本质。《会饮篇》("Symposium")中的苏格拉底就是这样。一个人人都想接近的人，人人都迷恋的人，人人都想拥有他的智慧——这种智慧恰恰在他不为阿尔西比亚底斯俊俏的美貌所动的事实中得到体现和证明[③]。性节制与通向真理间的关系的主题已经相当突出明显了。

然而，我们不应该对上面提到的这些过分追究。如果由此作出基督教与异教的性道德是相通的推论那就错了。

---

① 费洛斯特拉图斯：《提亚纳的阿波罗尼奥斯传》(Life of Apollonius of Tyana) Ⅰ, 13。

② 色诺芬：《阿格西劳斯》(Agesiaus) 5 页。

③ 柏拉图：《会饮篇》217a—219c。

确实，有些论题、原则或概念在二者中都能找到，但是尽管这样，它们还是具有不同的地位或价值。苏格拉底毕竟不是与诱惑作斗争的沙漠先父，尼科克利也不是信奉基督教的丈夫，阿里斯托芬对身着女装的阿迦通的嘲笑与后来医学中对同性恋者的诋毁没有什么共同之处。此外，我们不应忽视教会和牧师们强调道德准则的义务和普遍的适用范围这一事实（这并不排除由于个体身份的不同而导致的道德规定上的不同，或者具有自己一套信仰的禁欲运动的存在）。反过来，在古典思想中，对节制的要求并未形成以同样的方式强加于所有人的连贯的、统一的、具有权威性的道德体系；相对于人们普遍接受的道德来说，它们只是补充性的，是"奢侈品"。而且，它们出现在那些由不同的哲学或宗教运动为起源的"分散的中心"，在许多不同的集团中发展。它们提出了（而不是强加）不同的节制方式，这些方式各有特点。毕达哥拉斯式的苦行与斯多葛派的苦行不同，而后者又与伊壁鸠鲁所提倡的大相径庭。从我指出的一些相同点中，不应得出基督教的性道德在古代思想中已略具雏形的结论。我们应该想象在古代道德思想的初期阶段，一个综合主题（性节制的"四主题"）围绕着生命、婚姻制度、男人间的关系以及智慧的存在这些问题形成。尽管这一主题在不同的制度、不同的准则、不同的理论引证中曾有许多变更，但是仍然长期保持着某种稳定性：似乎从古代开始，人们就基于这四个置疑点，又根据常常是非常不同的先验图式，无休止地改变着对于性节制的思考角度。

应该注意的是，这些节制主题与重大的社会、民间和宗教禁戒可能遵循的界定方式不相一致。人们可能认为，一般说来，在禁律繁多，人们要承担的义务具有很大的强制性的地方，道德对节制的要求就最为明显。这种情形可能会出现，基督教或现代欧洲的历史无疑能够提供这样的例子①。但是在古代，似乎不是这么回事。这在那个时代人们对性行为进行道德审视时所体现的特有的不对称特征中明显地表现出来：除非获得了诸如高级妓女一类的身份，因而能够得到一些自由，妇女一般都受到各种极其严格的约束。然而，有关性行为的伦理道德并不是针对妇女而来的，其中提出、证明或解释的不是她们的责任或义务，它是男人们的道德准则：一种由男人们想出来、写出来，由男人们讲授，并向男人们，很明显是向自由男性提出的道德准则。因此，在这种男人们的道德准则中，女人只是物件而已，至多也只是伴侣，当她们为自己控制时，应该训练、教育、保护她们，但当她们受到另外的男人（父亲、丈夫、教师）控制时，就应该离开他们。这无疑是那种道德审视中最引人注目的方面之一：它并不为男性和女性同时指定（可作必要调整的）行为范围和准则，它是对男人品行的设计，从男人们的立场出发，以端正男人们的行为为目的。

更进一步讲，它并不因为法规、惯例、习俗和宗教规定

---

① 婚姻关系道德，或者更具体地说，对婚姻关系中夫妇性行为的看法（这些思想在基督教中显得极其重要）的发展，可以看作是在中世纪过程中建立的基督教婚姻模式（一桩姗姗来迟的艰难事情）的结果。（见G.Duby《骑士、女人与祭司》(Le Chevalier la femme et le prêtre)

中提出的、并为人们普遍认可的一些禁戒，而对男人们谈论他们的品行。它对他们的告诫恰恰在那些他们被召来行使他们的权利、权力、权威和自由的行为领域：在人们许可范围中的快感享受，丈夫婚外恋不受到限制的婚姻生活（至少在一定限度内为人们所接受、普遍维持、甚至鼓励的），与娈童的关系。这些有关性节制的论题不应该看作是对根深蒂固的、基本的禁律的表述或评论，而应该看作是对行使权力和自由的活动的设计和规范。

这并不意味着这个性节制主题仅仅体现了无关紧要的情操培养以及与实际问题无关的思考。相反，很容易看出每一个性节制的高大形象都与一根体验轴和一系列具体关系相联系：在与身体的关系上，有健康问题以及在此背后的生命与死亡问题；在与异性的关系上，有在家庭体制以及由此产生的各种关系中，配偶作为享有特权的伴侣的问题；在与同性的关系上，有在同性中选择伴侣的问题以及社会角色和性角色间的调节问题；最后，在与真理的关系上，这里有一个能够使人获得智慧的精神状态的问题。

因此，我觉得有必要全面调整考察的角度。不是寻找对性节制的要求中所隐含或表现出来的基本戒律，而是有必要确定在哪些体验范围，通过哪些形式，性行为受到置疑，成为人们关心的对象、思考的要素、规范的内容。更具体地说，我们可以问为什么上述四个重要的关系领域恰好成为对性活动置疑的焦点，在这些关系领域中，古代社会的自由人似乎完全可以不受任何重要的禁戒限制，开展并表现自

己的活动。为什么在有关肉体、妻子、孪童、真理这些方面，快感享受成为争辩的议题？为什么一旦把性活动引入这些关系中就引起忧虑、争论和思考？为什么这些日常经历会引起人们产生减少并制约性行为，规定快感享受上的节制风尚的思想方式？就它牵涉到这些不同种类的关系而言，性行为是怎样被纳入道德体验的范围中的呢？

第三章　自我的道德与修持

要回答这一问题，需要考虑一些方法论上的问题。更具体地说，最好在研究一种“道德”的各种形式及其转变时，对面前要讨论的事物作一番思考。

这个词语本身的含糊不清是众人皆知的。“道德”一般是指通过诸如家庭（这是家庭的职能之一）、教育机构、教会等各种指令机构向个体提倡的一套有关行为的价值和规则。有时，这些价值和规则在贯穿如一的学说和明确的教旨中清楚地规定出来，但有时也会以扩散的方式传达至个体，以至于不能形成一个系统的整体，而形成一个参差交错的复杂整体，各要素之间相互弥补、相互修正，在某些方面相互抵消，因此为人们提供了妥协和欺骗的机会。考虑到这些问题，我们可以把这一规定性的整体称为“道德规则”。但是“道德”还可以指与这些价值和规则相联系的个体的实际行为。这样，这个词就指个体行为与行为标准相符的情况，他们服从或抵制某一禁戒或规定的情况，他们尊重或轻视道德价值的情况。在研究道德的这一方面时，我们必须确定，与文化中或明或暗地起着作用并或多或少为他们

所意识到的道德规定体系相比，个体或集团的行为有多大的自由度，他们如何持身立世。我们可以把这一现象层次称作“行为道德”。

事情并非到此为止。行为规则是一回事，而以这一规则衡量的行为则是另外一回事。除此之外，还涉及到人们应该如何举止行为的问题，也就是人把自己看作道德主体、参照道德准则中的规定要素而持身的方式。给定一条行为准则，围绕着一种具体行为(可以其与准则的符合或偏离程度来确定)，可以有各种不同的基于道德准则的举止行为方式，不只是作为行为者，而且是作为行为的道德主体，人们的持身方式各不相同。以要求已婚夫妇严格保持相互间的忠贞的性准则(总是着眼于生育)为例，即使在这一严格的框架中，如何进行性节制，如何“保持忠贞”，方式也多种多样。这些差异涉及到几个值得深思的方面。

它们与可称之为道德内容的确定有关，也就是，关涉到个体如何将自己的这一或那一部分作为道德行为的主要内容。人们可以将忠贞行为的关键与行为中严格遵守禁戒和义务联系在一起。人们也可以认为，忠贞的实质在于对欲望的控制，对欲望展开的激烈斗争，以及人们抵制诱惑的力量：这里形成忠贞内涵的是警觉和斗争。在这些情况下，灵魂的矛盾运动(大大超过行为本身)将成为道德实践的主要内容。另外，人们也可以认为它牵涉到与配偶感情的强烈性、连续性和双向性，以及永久挽结夫妻双方的关系的质量。

这些差异也可以与服从的模式有关，也就是，个体如何将自己与规则联系起来，并且认识到自己有责任将其付之于行动。例如，人们保持婚姻上的忠贞并遵守有关的戒律，可以是因为他们承认自己是接受这一戒律的集团的成员，公开声称遵从这一戒律，并默默地将其作为习俗来加以维护。也可以是因为他们把自己看成是一种精神传统的继承人，认为自己有责任去维护或者振兴这种传统。还可以是出于某种兴趣，或者要作这方面的楷模，或者要使自己的生活方式符合杰出、美好、高尚、完美这些标准。

人们在道德方面所作努力的形式（不仅为了使自己的行为合乎一定的规则，而且还为了把自己转变为行为的道德主体）上也可能存在差别。所以，性节制可以是通过长时间地了解、记忆、同化一整套系统的戒律进行，并且定期对自己的行为进行检查，衡量应用这些规则的正确程度；可以是以突然对快感享受全部放弃的形式来实施；也可以是以残酷的斗争形式进行，战斗的反复（包含暂时的挫折）本身也可能具有意义和价值；还可以通过对以各种隐秘方式存在的（包括那些最最隐蔽的）欲望的变化发展情况仔细地、不断地、详尽地进行辨认解释来实行。

最后，其他的差别与可称作是道德主体的目的有关，一个行为的道德性不仅在于其本身，不仅存在于它的独特性，还在于它与周围其他事物的统一性，在于它在一种品行模式中所处的地位。它是品行的一个因素、一个方面，标志着品行发展中的一个阶段，标志着品行发展过程中可能迈出

的一个步骤。一个道德行为首先以自身的成就为目的，但远不止于此，它的目标还在于建立一种道德品行，这种道德品行不但致使个体做出总是与道德价值、规则相符的其他一些行为，还使个体服从于某种存在模式，一种显示道德主体的特点的存在模式。这里可能也存在着很多差异：婚姻上的忠贞可以与立志于更完全的自我控制的道德品行相联系；可以是一种突然表现出来的、彻底的超尘脱俗态度的道德品行；它希望致力于灵魂的完全平静，对性爱的骚动丝毫不觉，或者一种能够保证死后超度、灵魂永生的净化。

简而言之，“合乎道德的”行为不是一个或一系列仅仅合乎某一规则、法规或道德价值的行为。所有的道德行为自然都与实践的实际情况以及行为人本身有关。后者并不是简单的“自我意识”，而是作为一个“道德主体”的自我塑造，在这样一个过程中，个体规定自己身上需要进行道德修持的那一部分，明确自己对所要遵从的戒律的态度，并且确定作为自己道德目标的某一存在模式。这就要求他影响、监督、考验、改进、转变自己。没有一个具体的道德行为不归结于一种统一的道德品行，没有一种道德品行不要求把自我作为道德主体来进行塑造，也没有一种道德主体的形成不需要“主观化模式”及其所依赖的“苦行”，或者说“自我修持”。道德行为是和这些自我活动的形式分不开的。在一种道德与另一种道德之间，自我活动的形式间的差别并不小于道德价值、规则和禁戒体系间的差别。

区分这些差别所产生的影响并不局限于理论上，它们

对于历史的分析也会发生影响。任何人要想研究某种"道德"的历史，都必须考虑到这个概念所涵盖的各种不同的事实。"道德行为"更应研究一定个体或集团的行为与不同机构规定于他们的规则和道德价值的符合程度。"准则"更应该分析在一定社会或集团中运作的各种不同的规则和价值体系，厉行这些体系的强制机构和机制，这些体系所采用的各种形式，它们间的分歧与矛盾。最后，研究个体如何成为道德主体的历史，就应重视社会在确定和发展与自我的关系、反省、自我认识、自我检查、自我理解，将自我视为客体，进行自我改造等方面树立起来的模式。这一历史就是所谓的"伦理"和"苦行"史，也就是有关道德主观化的形式以及为了保证道德主观化的实现而进行的自我修持的历史。

如果从广义上讲，每一道德确实都包含我刚才提到的两个因素：行为准则和主观化形式；如果这二者果真是永远也不能完全分离开来，尽管它们会彼此相对独立地发展，那么，当我们发现在某些道德中主要强调的是准则，其系统性和丰富性，其适应各种情况、涵盖各方面行为的性能时，就不应感到惊奇。对于这样的道德，重要的是集中研究实施准则，要求人们了解并遵守准则，制裁违犯者的权威情况。在这样的情况下，主观化基本上是以半法律的形式发生的，道德主体将他的行为与一条法规或一系列法规进行对照，以免因为违犯法律而受到惩罚。如果把基督教道德(也许应该说基督教的各种道德)简单地归类于这样的模式，那就错了。然而，我们可以认为13世纪初兴起告解制度及其到宗

教改革运动前夕的发展，导致道德体验在很大程度上法律化(更准确地说，很大程度上的准则化)。宗教改革运动前发生的多次宗教运动都是为了反对这种准则化。

另一方面，我们很容易想像出一种极力以主观的方式和自我的修练为其有力而活跃的成分的道德。在这种情况下，行为的准则和规则体系可能还未发展完全。严格遵守行为准则相对来说可能不太重要，至少与个人在努力将自己塑造成一个道德主体时，对他同自身的关系以及对他的不同的行为、思想和感情的要求相比，是这样的。这里所强调的是种种与自我之间的关系的形式，实现这些关系的方法和方式，为使自己成为认知对象而作出的努力，以及使个体能够改变自己的存在模式的行为。这些“以伦理为目的”的道德(并不一定与那些包含“禁欲式的克制”的道德相对应)在基督教中一直是非常重要的，与“以准则为目的”的道德一起发挥作用。在不同的时期，这两类道德有时并行，有时相互竞争，有时相互冲突，有时相互妥协。

至少从表面上看，古希腊和古希腊-罗马时期的道德概念似乎更趋向于自我修持和修行问题，而不是行为的准则化以及对什么是被允许的东西，什么是被禁示的东西作出严格的界定。撇开《理想国》和《法律篇》不谈，我们会发现，在古代的文献中很少提及确立能够详细界定人们应该坚持的正确行为的准则的原则，很少提及需要有负责监督这些准则的贯彻情况的权力机构的存在，也很少提及可能对违犯准则的行为进行惩罚。尽管尊重法律和习俗的必要性常

常受到强调，比法律内容及其贯彻情况更为重要的是在人们尊重法律和习俗的现象背后存在的观念。这里所强调的是与自我的一种关系，这种关系能使人避免为欲望和快感所驱使，使人能够驾驭并超越它们，保持理性上的平静，不受内心激情的束缚，并实现一种可以用充分享有自我或自我对自己的彻底征服来界定的存在模式。

这就解释了我为什么选择了我在古代异教和基督教性道德研究中所坚持的方法，也就是说，我始终牢记道德的准则要素和修持的要素间的区别，既不忽视它们的共存，相互联系，以及它们的相对独立性，也不忽视它们之间可能存在的在强调重点上的差异。我必须考虑这些道德中似乎与自我修持的特权地位以及人们对自我修持的重视有关的，与人们为发展、完善、传授自我修持所做的努力有关的，与围绕着这个方面展开的辩论有关的所有情况。结果是，我们不得不对人们经常提出的关于古代哲学道德与基督教道德间的连续性（或者断裂性）问题进行重新陈述。不是问基督教中哪些准则可能是从古代思想中借鉴来的，哪些是自己提出的，用来界定在假定为恒定的性关系中哪些事物是被允许的，哪些事物是被禁止的，似乎更应该问一问（在承认准则的延续、转化和变更情况的同时），自我关系的形式以及与此相联系的自我修持是如何受到确定、更改、彻底改造以及变得多样化的。

我并不是说准则本身不重要，人们可以看到，准则本质上只是围绕着少数几个相当简单的原则变来变去；也许人

们在提出禁戒方面不像在享受快感方面那样具有创造性。准则的稳定性也是相当明显的：性道德准则(有关获得允许或遭到禁止的地点、配偶和行为)显著增多的情况很晚才在基督教中出现。另一方面，在号召个体把自己看作性行为的道德主体的方式上，却似乎有一个丰富的、复杂的历史研究领域(这至少是我在这里想要探讨的一个假设)。这将牵涉到研究主观化是如何在古希腊思想到有关肉体的基督教教义和牧礼的形成过程中，受到界定并发生转化的问题。

在本卷中，我要对古希腊思想中性行为成为道德评价和选择领域的一些一般特征进行一番考察。我将从当时的一个普通概念"快感的享用"(chrèsis aphrodisioñ)着手，力图确定它所涉及的主观化的模式：道德内容、服从的种类、自我努力的形式以及道德目的。然后，每次我都将从一种在希腊文化中早已存在、占据一定地位，具有一定规则的(健康方面、家政方面、求爱方面的)常规行为出发，研究医学和哲学思想如何理解"快感的享用"概念，围绕四个经验轴(与自己肉体的关系，与自己妻子的关系，与孪童的关系，与真理的关系)，对一些反复出现的节制论题进行阐释。

第一部分

对快感的道德置疑

要从希腊人中（或者从罗马人中）找到任何与“性欲”或“肉欲”相类似的观念是颇为困难的。我所说的观念，指的是某种单一实体；这一实体可使形形色色的现象得以组合起来，尽管这些现象之间的联系明显牵强，好像它们性质同一、如出一源，能使同类因果机制发挥作用似的，如品行，还有感觉、意象、欲念、本能、激情等。①

当然，希腊人有一系列现成的词来表示不同的、我们称之为“性欲的”活动或行为。他们有词汇来表示具体的作爱方法；他们有较为含糊的术语来大体上表示我们所谓的“交媾”、“交配”、或“交尾”：例如 synousia, homilia, plēsiasmos, mixis, ocheia 等等。但是，涉及所有这些活动、行为和作法的总范畴却是颇难把握的。希腊人爱用一个名词化

① 爱·莱施基：《古代的性教育》(Die Zeugungslehre der Antike)1248页

了的形容词：ta aphrodisia；而罗马人则把这个词大致地译为Venerea。② "爱恋的事物"或"快感"、"性交"、"性行为"、"肉体快感"，——尽管人们力图把该术语译好，可古人与我们各自所有的那套概念之间的差别，使翻译很难做到精确。我们的"性欲"观念，其所指范围并非更广，它适用于另一类型的实体，而且在我们的伦理和知识体系中，其功用也是大不相同的。此外，我们又无概念来具体说明和包摄类同于aphrodisia的一组范畴。因此，对这一个希腊术语，我若偶尔一仍其旧，不予翻译，大概是能得到原谅的。

对公元前5世纪至公元前3世纪初叶的那些设法对快感作一般性、对性快感作详细处理的不同哲学和医学学说，我在本部分中不拟作详尽的阐述，甚至也不指望作系统的总结。性行为程式化的四种形式，在有关肉体的"养生法"、婚姻的"经济学"、男子问题的"性爱论"以及有关真理的"哲学"各章作了处理。在研究这四种形式之前，我只想揭示一些大致特征以作为它们的框架，因为在我看来，这些特征与关于aphrodisia的各种不同见解是共通的。我们可非正式地假定：对某些性行为，那时的希腊人比中世纪的基督徒或现代的欧洲人，接受起来要爽快得多；我们还可假设，这方面的粗疏和越轨行为在当时并不会招致太多的诽谤，当事人也无需作太多的反诘，这主要是因为没有任何一种机构——无论教区机构，还是医药机构——要求这方面的决定权，以决定什么是被认可的或禁止的，什么是正常的或病态的；我们还可设想，比起我们来，希腊人对所有这些

问题是较少看重的。但是，对所有这些一旦作了假定或设想，有一点仍然是不可忽视的，他们终究还是关心这类事情的；希腊有些思想家、道德家、哲学家和医生认为，城邦的法律所规定或禁止的东西，普通习俗所容许或拒绝的东西，都不足以对一个以自我为中心的男人的性行为进行适当的管制。在他们看来，这类快感的享受方式是个伦理问题。

我在下文所要阐明的，正是他们对这类问题的威见所共有的一些一般方面，即，他们就 aphrodisia 所作的道德探讨的一般形式。为此，我们有必要查考一些彼此基本不同的原文——主要是色诺芬、柏拉图和亚里士多德的原文。我要试图补正的，不是"学说的来龙去脉"，即便它能给出原文各自所特有的含义和特定的价值；而是为原文所共有、并使每段原文能被接受的那种"或然化方面"。因此，我的目的是要找出作为道德问题一个方面的 aphrodisia 的形成的一般特征。我将探究一下在思考性伦理时常常要碰到的四种观念：aphrodisia的观念，通过这，人们可以把握住被认为是性行为过程中"伦理实质"的东西；"享用法"，即 chrēsis 这一观念，它可使人领悟到为了在道德上得到补偿，快感体验中所必须经历的某种屈从；enkrateia，即控制这一观念，它所说明的是，为使自身成为伦理主体，人们自己所要采取的态度；最后，"节制"，即 Sōphrosynē 的观念，这是伦理主体臻于完善的标志。这样，就可确定构成性快感的道德体验是什么——及其本体论、义务论、苦行论和目的论。

第一章　Aphrodisia（性欲与性行为）

《苏达》给 aphrodisia[①]下了个定义，这一定义后来被赫西齐乌斯所援用：aphrodisia 就是“阿芙洛蒂忒的行为、举止”（erga Aphroditēs）。毫无疑问，在上述著作中人们无望发现给该术语下明确定义的企图；但是，有一点倒是事实，无论是在理论思辨还是在实际思考中，希腊人对其用 aphrodisia 意指什么这一点并未表示明显关注，以至下明确定义——它到底是指什么呢？是确定其所指事物的性质、界定其范围还是就其成分编制一份清单？总之，他们没有任何东西与那一系列可能有的动作相类似；这些，人们只有在后世的告解书籍、忏悔手册或在论述精神病理学的著作中才能够找到；没有任何法规可用来确定什么是正当的、什么是禁止的、什么是正常的，或者可用来描述那一系列被禁的姿势。也无任何东西类似这种关注（虽然它是肉欲或性欲这

① 以下在需要时，把 aphrodisia 译为“阿芙洛蒂忒欲”。但如原文与英译文是一仍其旧的，我们也照例仿之。——译者

个问题的典型特征），关注于发现一种界限未定的精力的无意介入，发现在那看似无害和无辜的东西之下的多重假象。既无分类，也无解释。他们也许会煞费苦心地定下结婚和生育孩子的最佳年龄和性交的最佳时期，但是，不像基督教的精神导师们那样，他们从来闭口不谈该采取或避免哪些姿势，哪些预先的爱抚是允许的，该采取什么姿态，或者在什么情况下可以停止交合。对那些准备不充分者，苏格拉底劝其竭力避开英俊的少年，甚至不妨流亡一年①。《斐德若篇》谈到了情人与自己的欲望所作的长期斗争，但不像后来的基督教精神那样，从来没有任何人说该采取什么谨防措施以防止欲望偷偷地潜入心灵，或找出欲望的秘密轨迹。更为奇怪的要算是，有些医生较为详细地定出了aphrodisia性生活规则的条条，但在性行为本身该采取什么方式这个问题上却完全缄默；除几处说到了“自然姿态”外，关于什么与天性的意志相符或相悖，他们所述甚少。

这是否是出于庄重？也许是吧。因为，我们尽可把希腊人看成在伦理上是非常自由的，但从他们的书面著作甚至性爱文学中所描写的性行为来看，其特征还是颇为含蓄的②，不管人们从他们上演的文娱节目或从重新发现的一些肖像画中所得印象如何③。总之，人们着实可以感觉到，对与合

① 色诺芬：《回忆录》，I，3，13。

② 克·杰·多佛尔注意到了整个古典时期对这种含蓄的强调。参见克·杰·多佛尔：《希腊的大众道德》(Greek Popular Morality)，206—207页。

③ 克·杰·多佛尔：《希腊的同性恋》(Greek Homosexuality)，4页及以后各页。

法妻室进行性交提出一些推测性和实用性建议，这在色诺芬、亚里士多德以及其后的普鲁塔克来说是不体面的事；而基督教作家却夸夸其谈交媾快感的问题。不像那些良知的导师们那样，对需求与拒绝、开始前的爱抚、交合的方式、人所体验到的快感等的程序以及如何做到适可而止，希腊人并无意要进行控制。关于这种态度，有个明显的理由，我们不妨回顾性地把它看着是"持重"或"含蓄"。原因是他们关于 aphrodisia 的观念以及他们这些观念的探询方法，都根本不是以探究其深层性质、规范的形式或秘密的潜力为目的的。

1. Aphrodisia 是能产生某种快感的动作、姿势和接触。圣·奥古斯丁在其《忏悔录》中回忆了自己年轻时的友谊、强烈的感情、与人一起度过的时日里的快乐、会话、热情以及大好时光，他怀疑所有这些是否与肉体、与把我们的肉体联接起来的那种"粘液"无关①。但亚里士多德在其《尼可马可伦理学》中，想确定该把哪些人叫做"自我放纵"时，他对自己定义的限制性是极为审慎的："自我放纵"(akolasia)只与肉体的快感有关；在这些快感中，视觉、听觉和嗅觉的快感必须除外②。"喜欢"(charein) 色彩、女人的线条或者绘画，或者喜欢戏剧和音乐，这些都不能叫做自我放纵；人们在欣赏水果、玫瑰和焚香的香气时，并没有放纵。亚里

① 圣·奥古斯丁，《忏悔录》，Ⅳ，8—10 章。

② 亚里士多德，《尼可马可伦理学》Ⅲ，10，1118a—b。

士多德在《欧德米伦理学》[1]中接着说：任何一个全神贯注地观看一尊雕像或听一首曲子，并因而失去作爱兴趣的人，不应被责怪为放纵，像对待一个让自己被色琳[2]的歌声所迷住的人那样。因为只有在抚摸和接触的情况下，才会有易于导致放纵的快感：如与嘴、舌、喉的接触（产生饮食的快感），与肉体的其他部位的接触（产生性的快感）。此外，亚里士多德还说，在身体表面所体验到的快感的情况下，若怀疑是否有放纵行为是不公正的，如在健身房中，用按摩和热敷所产生的快感却是高尚的。"因为，自我放纵的人的接触，其特征是不作用于整个身子，而只作用于肉体的某些部位。"[3][4][5]

基督教对"肉欲"以及后来对"性欲"的体验的一个典型特征是，主体必须常常进行怀疑，从而能够于外部看出某种秘而不宣、用之不竭且令人可畏的生理机能的显现。了解这些标志是极为重要的，因为这种生理机能可以不用性行为而用许多别的形式将自身掩饰起来。但在 aphrodisia 的

---

① 亚里士多德：《欧德米伦理学》(Eudemian Ethics)Ⅲ，2，8—9，1230b。

② 色琳：希腊神话传说中半人半鸟的海妖，常用歌声诱惑过往的航海者而使其触礁身死。——译者

③ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅲ，10，1118a—b。另见亚氏（记在他的名下的）《问题集》(Problems)。XXⅧ，2。

④ 然而，我们应注意到，希腊的一些文献很重视凝视和眼睛在产生欲望或爱恋中的重要性；但凝视的快感不是放纵，而被认为是其达于心灵的窗口。有关这一点，见色诺芬的《回忆录》及注⑤。至于亲吻，它被高度评价为一种肉体快感和心灵的交融，尽管有其危险。事实上，对"快感肉体"及其变态可作一彻底的历史性研究。——英译者注

⑤ 色诺芬：《回忆录》(Memorabilia)，Ⅰ，3，12—13。

体验中并不包括类似的怀疑。可以肯定，在传授和实行节制的过程中，值得留心注意的是声音、意象和香气；这不仅是因为喜爱这些东西只是用形式掩饰起来了的、其本质是性欲的欲望，而且还因为，有些音乐形式能以其节奏削弱人的心灵，有些景观能像毒液侵蚀人的心灵，而某种特定的香气、特定的意象很容易使人想起所欲求的东西①。因此，当某些贤哲们声称自己所爱的只是情人的心灵，因而招致嘲笑时，并没有人怀疑到他们内心里藏有的暧昧感情，这种感情他们自己可能也未意识到，而只是一心等着幽会，以便在自己内心欲望的那件"长外衣"下做做小动作②。

这些动作的形式及其变化是怎样的呢？至少在有关动物方面，希腊自然史提供了一些描述。亚里士多德说，在所有动物中，交配及其方式并不一样③。他并且在《动物史》第4卷中较为具体地研究了胎生动物，还描述了可观察到的各种不同的交配方式：这些方式因性器官的形态和部位、交配双方所在的位置以及性交时间的长短的不同而各异。他同时也揭示了交配季节各种行为的特征：公野猪作好搏斗的准备；大象的狂怒致使其主人的房屋被毁；种马在向情

① 关于音乐的危险，参见柏拉图的《理想国》Ⅲ，398e（吕底亚式的"柔靡的"音乐风格即使对女人也是有害的，更不用说男人）。关于气味和视觉形象的记忆作用，参看亚里士多德的《尼可马可伦理学》，Ⅲ，10，1118a。

② 人们可以发现这种责备重复出现于较晚的《心事》(Affairs of the Heart)（被记于鲁齐安名下），53。

③ 亚里士多德，《动物史》(History of Animals)，V，2，539b。

敌发起进攻前，会围成一个大圈子把雌马集合起来[1]。在讲到人类这种动物时，虽然对性器官及其功能的描述较为详细，但是，至于性行为及其可能有的各种形式，亚里士多德只是蜻蜓点水式地讲了一点点。然而，这并不意味着，关于人类的性活动方面，在希腊医学、哲学或伦理学中有个严守缄默的禁区。这不是因为人们有意避而不谈这些令人适意的行为，而是因为当其成为话题时，问题的焦点不是这些行为所采取的形式，而是行为所表现出的活动本身。这些行为的动态要比其形态重要得多。

这种动态是由一种运动界定的，该运动把 aphrodisia 和与这种情欲相联系着的快感以及由这种情欲所引起的欲望联系起来。快感所产生的魅力以及针对这一魅力的欲望之力，与 aphrodisia 本身的行为一道，组成一个稳固的统一体。这种统一体的分解，或者至少是部分的分解，后来将成为肉体伦理学和性欲观念的基本特征之一。一方面，这种分解将以某种快感的“简省”为其标志（即一种道德贬值，通过这，基督教传教士在其布道文中所作的禁令里，反对把性快感的追求当作性活动的目的；同时也是一种理论和性欲观念上的贬值，这表现为特别难于找到作爱场所）；这种分解也可以一种欲望的日益或然化为其标志（在此，失落的天性的原始面目或者人类处境的典型结构将会显现）。另一方面，在 aphrodisia 的体验中，行为、欲望和快感组成一个整体，其组成部分当然是看得出来的，但彼此却紧密地固合

[1] 亚里士多德：《动物史》，Ⅵ，18，571b和572b。

在一起。显而易见，正是它们之间的紧密联系构成了那种活动的基本特征之一。天性要求(其原因容后考察)干这事得与快感相联系，而导致欲望(epithumia)的也正是快感，动作的进行自然是朝着能“提供快感”的东西，其根据是亚里士多德所引证的一条原理，欲望总是“对令人适意的东西的欲望”(hē gar epithumia tou hēdeos estin) ①。实际上，柏拉图也常常回复到这样一种观点上来，那就是，对希腊人来说，如果没有匮乏，如果不缺少所需要的东西，如果没有一定的痛苦混杂其中，那么也就无所谓欲望；而能激起欲望的——柏拉图在《斐列布斯篇》(Philebus)中解释说——也只有对能提供快感的东西的描述、意象和回忆；他总结道，除了心灵，别处再无欲望，因为肉体在受到匮乏影响时，正是也只有心灵才能通过回忆使所欲求的东西显见从而激起欲望(epithumia)②。这么看来，关于性行为，构成希腊人道德思辨实体的，确切地说，并不是行为本身(考察其各种不同形式)，或欲望(从其起源或目的来观察)，或快感(根据引起快感的不同物体或做法论定其价值)，而是把这三者以环状连接在一起的那种动态(由欲望所导致的行为，与行为联系着的快感，由快感所引发的欲望)。所提出的伦理问题并不是：哪种欲望？哪种行为？哪种快感？而是：通过“快感和欲望”而使人销魂的是什么力量？这种性行为伦理学所涉及的本体论，至少从其总的形式来看，不是一种“匮乏”和欲望

① 亚里士多德，《动物的分解》(Parts of Animals)，660b。

② 柏拉图，《斐列布斯篇》，44页及其后诸页。

本体论，也不是一种其本质是为行为制定准则的本体论；而是把行为、快感和欲望连接在一起的某种力量的本体论。正是这种动态关系构成了可称之为对 aphrodisia 伦理体验的结构①。

这种动态可从两个主要变项方面来加以分析。首先是量的方面，这与表现为行为次数和频率的活动程度有关。从医学和伦理学角度来看，把男人彼此区别开来的，与其说是他们视为目标的对象或他们所喜爱的性行为方式，倒不如说是性行为的强度。其区别就在于这种强度的大小，在于节制还是过度。在描述某个名人时，人们很少指出他对这种或那种性行为方式的偏爱②。另一方面，对一个人的道德个性化来说，在与女人或男子的交往中，常常重要的是

---

① 应当注意的是，常常使用一些把快感与欲望紧密联系起来的词句，这些词句能表明，在 aphrodisia 的伦理体系中至关重要是那种动态统一体，这一统一体由与行为相联系的欲望和快感所组成。“欲望——快感”(epithumia-hēdonai) 这组词频频地出现在柏拉图的著作中。[见柏拉图的《高尔吉亚斯篇》(Gorgias)，484_d 和 491_d；《会饮篇》，196c；《斐德若篇》，237_d；《理想国》，Ⅳ，430_e 和 431_c—d；Ⅸ，571_b；《法律篇》，Ⅰ，647_e；Ⅳ，714_a；Ⅵ，782_e；Ⅶ，802_e，和 864_b；Ⅹ，886_b，等。另见亚里士多德《尼可马可伦理学》Ⅶ，4，1148_a。]常用的还有一些词句，它们把快感说成一种能劝服人、令人消魂、战无不胜的力，如色诺芬的《回忆录》。(见色诺芬《回忆录》，Ⅰ，2，23；Ⅰ，4，14；Ⅰ，8；Ⅳ，5，3等。)

② 因叙述的需要，有时要提及某个男人对情人的偏爱。色诺芬在《远征记》(Anabasis)中谈到一个叫艾皮斯色尼斯的人时，就是这么做的。但当给梅侬画怪像时，色氏责备他的不是其趣味，而是他滥用这些快感：年轻轻的就想操有控制权，或者自己还无胡须却爱上了一个老掉牙的情人。(关于艾皮斯色尼斯，见色诺芬的《远征记》，Ⅶ，4；关于梅侬，同上，Ⅱ，6。)

能注意节制，如像阿格西劳斯[1]那样，他厉行节制，拒不与他所衷情的年轻人接吻；还是象阿尔西比亚底斯[2]或阿尔塞西劳斯[3]那样，沈迷于与两性交往所能享受到的快感之欲望中[4]。这一点可用柏拉图《法律篇》第一部分中的那段著名的话来作左证：柏拉图在那段话中事实上找出了一种强烈的对立点，即为了繁衍而把男人和女人结合起来的那种“适合天性”的关系与把男人和男人、女人和女人结合起来的那种“悖逆天性”的关系之间的对立[5]。但是，柏拉图把这种从天性角度来看是显著的对立，与自制和自纵之间的那种较为基本的区别联系了起来；而他没有把违反天性和繁衍原则的行为解释成是某种病态特征或某种异常欲望的结果；它们只是无节制的结果，“对快感缺乏自制”(akrateia hēdonēs)是其原因[6]。柏拉图并且在《蒂迈欧篇》[7]中宣

① 阿格西劳斯(前 442?—360?)，古希腊的斯巴达处于衰落期时的国王。——译者

② 阿尔西比亚底斯(前 450—404)，雅典政治家，伯罗奔尼撒战争中的将军。——译者

③ 阿尔塞西劳斯(前 316—241)，希腊哲学家，“新学院”派创始人。——译者

④ 关于阿格西劳斯，见色诺芬的《阿格西劳斯》(Agesilaus)，V；关于阿尔塞西劳斯，见迪奥吉尼斯。莱厄蒂乌斯的《著名哲学家的生平》(Lives of Eminent Philosophers)，Ⅳ，6。普鲁塔克同样注意到了，海皮瑞底斯沉迷于阿芙洛蒂忒欲。

⑤ 柏拉图：《法律篇》，Ⅰ，636c。

⑥ 关于因过度放纵而出现的对男童的爱，在迪奥·克里索斯托姆身上，人们可发现类似的解释。见《对话集》Ⅶ，150。

⑦ 《蒂迈欧篇》(Timaeus)，柏拉图的宇宙生成论就是在这篇中提出来的，这篇对话后来被西塞罗译成拉丁文，它对新柏拉图主义和中世纪的影响极为深远。——译者

称，好色不是心灵中某种坏的欲念的结果，而是肉体的某种疾病所致，可以把这种紊乱描述为一种因过度所致的极端病态：精液不是禁闭在骨髓和骨腔内，而是溢出并流遍全身，以致肉体变得像一棵生长力超出一切限度的树；这样，个人在其活着的大部分时间里被"过度的快感和痛感"弄得发狂①。性快感中的不道德总是和夸张、过剩以及过度相联系着的，这一观念在《尼可马可伦理学》第三部中也可以找到。亚里士多德解释道，对人们所司空见惯的自然欲望来说，人们可能作出的冒失行为，本质上都是个数量问题；这些冒失行为都与"过多"(pleion) 有关。因此，自然欲望只应由满足需要而组成，"对什么都吃或喝，直到太饱，这本身就超出了常量(toi plēthei)"。不过实际上，亚里士多德对个人的独特快感还是认可的。人们偶尔也作出一些不同形式的冒失行为，有的是由于作乐场所不"合适"，有的是由于举动"有如群氓"，此外有的由于"该作"的乐而未作。但是，亚里士多德又补充道："自纵的人在所有这些方面都走过了头(hyperballousi)；他们在不该去取乐的东西上取乐，或者虽然可在某些东西上取乐，而这些自纵的人在这方面做得比该做和大多数人所做的要多。"在此，构成自我放纵的无疑是过度，而过度是理应受责的②③④。这样看来，性行为领

① 柏拉图：《蒂迈欧篇》，86c-e。

② 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅲ，11，1118b。

③ 然而，应该注意的是，亚里士多德常常关心这么个问题，就是有些人企图追求那种"可耻的快感"。参见注④

④ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅶ，5，1148b；Ⅹ，3，1173b。关于欲望及其本来目的和其变体，见柏拉图《理想国》，Ⅳ，437c-d。

域的道德评判所划出的基本分界线，并不是由行为的性质，连同其可能有的不同形式，而是由活动及其不同的数量层次所规定的。

作乐的方法还与另一种变项有关，我们可把它称为"角色或特定的极性"。与 aphrodisia 这个术语相应的，还有个动词 aphrodisiazein。它指的是总体的性活动，人们由此而淡到动物所达到的能够进行 aphrodisiazein 的年龄期①。它还指任何形式的活动的结束，于是在色诺芬的作品中，安提斯色尼斯②提到了自己有时存有的想进行aphrodisiazein 的欲望③。但也可用这个动词的主动意义，这样它就与性交中所谓的"男性"角色和为洞察力所认定的主动功能有了特定的联系。相反，人们还可以用这个词的被动形——aphrodisiasthēnai——来表示性交中的另一角色，即交媾对象这一被动角色。该角色是大自然留给女人的——亚里士多德谈到了姑娘能够（被）aphrodisiasthēnai 的年龄④，这一角色可强加给已降为别人的作乐对象的人⑤，这一角色还被为其配方所打动的男童或男人所接受——《问题集》的

① 亚里士多德《动物史》，Ⅶ，1，581a。柏拉图在《理想国》中也谈到了这样的病态个体，他们不遵守生活规则，只是一昧地吃、喝、玩乐(aphrodisiazein)。

② 安提斯色尼斯（前 444?—365?），希腊哲学家，犬儒学派的创始人。——译者

③ 色诺芬，《会饮篇》(Symposium)，Ⅳ，38；亚里士多德（记其名下的），《论不育症》(On Sterility)，Ⅴ，636b。

④ 亚里士多德，《动物史》，Ⅸ，5，637a；Ⅶ，1，581b。

⑤ 色诺芬，《希爱罗》（色氏为希爱罗一世所作的传记，希爱罗一世死于前466 年，前 478—466 年期间为叙拉古僭主。——译者）Ⅲ，4。

作者就是这样来考虑是什么致使男人在aphrodisiazeisthai中来寻欢作乐的①。

要是说在希腊语汇中，没有任何名词能把特指男子性活动和女子性活动的东西统一为一个共有的概念，那么，毫无疑问，这一说法是正确的②。但应该注意的是，在性快感的体验中，两种角色或两极是可以显著地区分开来的，就像其生殖功能可以被清楚地区分开来一样；这是由双方的方位价值所决定的，即主体的价值和客体的价值，主动者的价值和"被动者"的价值。正如亚里士多德所说的，"女人作为雌性，是被动的；男人作为雄性，是主动的。"③鉴于"性欲"可能会以男、女性活动的中间休止为其标志，而aphrodisia被认为是一种有两个行动者参加的活动，每个行动者都扮演着自己的角色，发挥着自己的作用——即施事方与受事方。

由此观之，可以这么说，在这种伦理学中（千万别忘了，这是一种男性伦理学，由男人制定并为男人服务），这条界线之所以主要划在男人和女人之间，一个简单的道理就是，在古代社会中，男人的世界与女人的世界是截然不同的。但更为一般地说来，这条线是划在可称之为快感这出戏中的"主动演员"和"被动演员"之间的。一方是性活动的主动者（并且指望他们以一种节制而适宜的方式实施这一活

① 亚里士多德（记其名下的）：《问题集》，Ⅳ，26。

② P·马·纽利：《希波克拉底散论女性生理、病理学》(Fisiologiae patologia del feminile negli scritti hippocratici,)p.393ff。

③ 亚里士多德：《动物的繁衍》(Generation of animals)，Ⅰ，21，729b。

动)，而另一方是对象、是配角，是性行为得以实施的助理演员。前者自然是男人，而且具体地说，是成年而自由的男人；后者自然包括女人，但只是女人这一大群体中的一小部分，只是在述及可提供快感的事物时，她们才偶尔被提及："妇女——情人——奴隶"。在被称作"希波克拉底的誓言"[①]的那段话中，这位医生发誓道，在他所进入的所有房屋中，他都避免与任何人发生性关系，不管是女人还是自由的男人，抑或是个奴隶[②]。

因此，这个第二种、也是主要的一种用来作道德评判的变项，作为"行为数量"这一标准的补充，是这样一个问题：即是扮演还是抛弃自己的角色，是作主体还是作客体，是把两者渗合起来(即使自己是个男人)，还是与施动者混在一起。对一个男人来说，过度与被动是aphrodisia体验中不道德的两种主要形式。

2．这样一来，性活动就成了道德区分及评价的对象，其原因既不是由于性行为本身是坏的，也不是因为性行为带有从雅致而衰颓下来的原始标记。有人像阿里斯托芬在《会饮》中[③]所做的那样，把性交和性爱的现行方式回溯到

① 希波克拉底(前460?—370?)，古希腊名医，有"医学之父"之称。他强调临床观察，并对人体及其功能作合理的研究。所谓希波克拉底的誓言，一般指学医的学生毕业时对希氏所宣的誓。但此处指的是希氏自己的誓言。——译者

② 希波克拉底：《誓言》，Ⅰ，p.300。

③ 在古希腊，有好些人写过Symposiun，如色诺芬、柏拉图等，阿里斯托芬的《会饮》(Symposium)是其第一出喜剧，现已失传；该剧于前427年上演并获次奖。参见罗念生著《论古希腊戏剧》第98页。——译者

涉及人类的高傲和所受的神的惩罚那出原始悲剧上；即使这样，也从来没有人把这种行为及快感说成是坏的；相反，这种行为和快感还有助于人类恢复那曾经获得的最高存在境界①。

总之，性活动被看成是自然的（自然而不可或缺的），因为正是通过这种活动，生灵才得以繁衍，作为一个整体的物种才得以免于灭绝②，城市、家庭、家族及宗教也才得以比个体存在得更久，因为个体是注定要死亡的。柏拉图把能导致 aphrodisia 的欲望归入最自然而最必需的欲望之中。根据亚里士多德的说法，从 aphrodisia 中之所以能获得快感，原因就在于一些总体上涉及肉体和肉体活力的东西③。总之，正如后来的伊菲所的鲁佛斯指出的，鉴于性活动深深而谐调地根植于自然，没有任何理由把性活动看成是坏的④。这样看来，对 aphrodisia 的道德体验与随之而来的肉感体验之间当然有很大的区别。

人们尽可以把它看成是自然甚至是必需的，可它毕竟还是道德观照的对象。没有能使人们确定干这事的程度和限度的界限。然而，即使它能引发有关善恶的问题，这也无关于自然性，也不是因为后者可能发生变化；而只是由于其

① 柏拉图：《会饮篇》，189d—193d。关于无性繁殖的神话时代，见柏拉图《政治学》，271a—272b。

② 亚里士多德：《动物的繁衍》Ⅱ，1，731b；参见《心灵论》(On the Soul)，Ⅱ，4，415a-b。

③ 柏拉图：《理想国》，Ⅷ，559c；亚里士多德《尼可马可伦理学》，Ⅶ，4，1147b。

④ 伊菲所的鲁佛斯：《作品集》(Oeuvres)，p.318。

被天性组织起来的方法。与其相联系着的快感有两种标志。第一，它有其自身的低级特征：对阿瑞斯提普斯及其昔勒尼学派[①]的信徒们来说，“快感与性快感是没有区别的”[②]，从一般特征看，性快感不是恶的化身，但在本体上或性质上确实低级。这有几个方面的原因：性快感是动物和人类所共有的（因而不构成人类的一个特性）；它混有匮乏和痛感（这与视觉及听觉快感形成对比）；它取决于肉体及其需要，它所针对的目标是使生物体恢复到需要前的状态。但事实上，这种有条件、从属而且低级的快感是非常强烈的；如柏拉图在《法律篇》的开头所解释的那样，如果是大自然安排男男女女彼此相吸引的话，那么，这是为了使繁衍成为可能，物种的生存得以延续的缘故[③]；既然这一目的如此重要，人类生殖后代是如此必需，于是大自然就把一种特别强烈的快感加到繁衍这一行为上。就像提醒动物要通过与饮食联系着的自然快感来自己养活自己，从而确保个体生存下来一样，产仔、留下后代的需要常使人想起与两性交配联系着的快感和欲望。于是，《法律篇》提到了三种基本欲望：饮、食、生育。这三种欲望都是强而迫切并且热烈的，但特别是第三种，虽然“最晚出现”，却是“最强烈的欲望”[④]。在《理想国》中，苏格拉底问与他对话的人是否知道还有一

① 阿瑞斯提普斯（前435？—356？），希腊哲学家，昔勒尼学派创造人，提倡享乐主义。——译者

② 迪·莱厄提乌斯，《著名哲学家的生平》，Ⅳ，第6章。

③ 柏拉图，《法律篇》，Ⅰ，636c。

④ 柏拉图，《法律篇》，Ⅵ，783a-b。

种“比性快感更令人适意而强烈的东西”①。

正是快感的这种自然强度，与它施加给欲望的魅力一道，才使性活动超出自然所规定的限度，因此，大自然就使aphrodisia的快感成了一种低级、从属而有条件的快感。也正是因为这种强度，才致使人们推翻僧侣集团，把欲望以及欲望的满足放在首位，并给欲望以战胜心灵的绝对权。也正因为如此，才导致人们超出对需要的满足，即使在身体恢复后还在寻求快感。性欲“滞留”着的潜力导致反叛及暴乱；而性欲那“放肆”的潜力则导致放肆和过度。大自然给人类注入了这种必需而又可怕的力量，这种力量随时都可能射中为其所设的目标。人们认识到，在这些条件下，为什么性活动需要加以道德区分，即一种为我们所了解的动态而不是静态的道德区分。如果像柏拉图所说，对性活动要加以三种最强的约束，即畏惧、法律和真正的理性；如果像亚里士多德所想，让欲望像小孩遵从其老师那样地遵从理性；如果像阿瑞斯提普斯自己所建议的，享受快感是对的，但人们得小心别让快感弄得神魂颠倒②——原因并不是因为性行为是一种恶行，也不是因为性行为可能会背离某种规范，而是因为性行为是与一种力，与一种energeia相联系的，这种力本身就易于过度。堕落与脆弱有史以来就是人类本性的两个烙印，基督教关于肉体的教条认为，快感这种过度

① 柏拉图，《理想国》，Ⅲ，402a。

② 柏拉图，《法律篇》，Ⅵ，783a；亚里士多德，《尼可马可伦理学》，Ⅲ，12，1119b；迪·莱厄提乌斯，《著名哲学家的生平》，Ⅱ，8。

了的力，在此是不无原因的。对古希腊思想来说，这种力本质上就有可能过度，有个道德问题是：如何看待这种力，如何控制这种力，以及如何以一种适当的方式对这种力加以节制。

性活动表现为对被自然所规定、但易被滥用的各种力的利用，这一事实与饮食以及由饮食所引出的某些道德问题有关。性伦理与饮食伦理间这种联系是古代文化中的一个常有的因素。对此，人们可找到无数的例子。在《回忆录》第一卷中，当色诺芬想用示例及自己的观察，来证明苏格拉底对自己的门徒是如何的有用时，色氏列出其导师"关于吃、喝和情欲快感"①的一些戒律和行为。《理想国》中的对话者，在讲到保卫者的教育问题时，一致认为：节制(sōphrosynē)要求对饮、色、食(potoi, aphrodisia, edōdai)②作三重控制。而亚里士多德效此不辍，在《尼可马可伦理学》中，他所列举的"普通快感"的三个例子是：吃、喝，而对年轻而精力旺盛的男子来说，还有"房事的快乐"③。在快感的这三种形式中，他也看出了类似的危险，即超过需要的危险；他甚至还找出它们所共有的一条生理规则，注意到三者中触和摸的快感(在他看来，除了与舌、特别是与喉发生接触，食物和饮料并不能导致特定的快感)④。在《会饮篇》

① 色诺芬：《回忆录》，I，3，15。
② 柏拉图：《理想国》，III，389e；另见 IX，580e。
③ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，III，11，1118b。
④ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，III，9—10，118a。

中，爱瑞克西马库斯医生声称，建议人们以什么方式来享用房事及饮食的快感，是其医术的特权；在他看来，只有医生才配说人们如何享用丰盛的食物而不至于生病，他们还有权对那些进行性爱——Eros Pandemos——的人，指出如何达到性交高潮而不至于惹出麻烦[1]。

饮食伦理与性伦理之间的联系表现在教规，也表现在一些宗教仪式和饮食规则中，追溯这种联系肯定会很有趣。人们有必要找出为什么在较长一段时间内，饮食规则的作用与性道德规则的作用总是分开的原因；要做到这样，人们还得追溯其各自重要性的演进（无疑，这一时期姗姗来迟，其间性行为问题比饮食问题变得更为棘手）和各自特定结构的渐进区分（这时，性欲问题的探讨，用的是别的而不是食欲方面的术语）。总之，在古典时期的希腊思想中，看来饮食和性活动的道德所提问题的方式是非常相似的。食物、饮料以及与女人、男人所发生的性关系一起，构成了类似的伦理材料；它们使自然发挥作用，但这些力也易于过度；所有这些都引发出这样一个问题：人们可以和必须怎样来"享用"(chrēsthai)这种快感、欲望和行为的动态？这是个事关恰当使用的问题。正如亚里士多德所表述的，"人人都以这样或那样的方式来享用美食、美酒，来品尝性交的滋味，但并不是所有人的做法都恰当(ouch' hōs dei)。

---

① 柏拉图：《会饮篇》，187e。

第二章　Chrēsis(享用法)

一个人如何以“应有的形式”来享受快感呢？为了节制、限制、控制那种活动，他该遵守什么规则呢？这些规则有什么确凿的证据能使人证明遵从是有道理的呢？或者，换句话说，暗涵在对性行为的道德置疑中的屈从方式是什么？

对 aphrodisia 进行道德思考的目的，与其说是建立一套系统的准则，从而确定性行为的规范形式，划出一条禁忌界限，并把性行为归入分界线的这方或那方，毋宁说是详细定出一些“享用方法”的条件及方式，即给希腊人所谓的 Chrēsis aphrodisiōn（快感的享用）定下一种方法。一般说来，Chrēsis aphrodisiōn 这个常用短语与性活动有关［例如，人们常说到人生中适合享用快感(chresthai aphrodisiois)的年份或某年龄中的次数］①。但这个术语还指：个人管理自己性活动的方式，在这个问题上他的行为方法，他采用的或迫使自己遵循的养生法，以及他完善性活动的条件

① 亚里士多德，《动物史》，Ⅶ，1，581b，《动物的繁衍》，Ⅱ，7，747a。

和他让性活动在他生活中所占的比例①。这不是一个关于在人产生的欲望和所作所为中，哪些是允许的，哪些是禁止的问题，而是人们在实施和控制其行为过程中的审慎、反省和熟虑的问题。享用快感时，必须遵守国家的法律和习俗，避免得罪神，注意天然意志。但人们所遵照的道德规则与可以构成确定的准则的东西相去甚远②。这更是个灵活调整的问题。在这种调整中，人们得考虑各种因素：匮乏与自然需求的因素，时宜的因素（时宜是短暂而偶然的），个人的地位因素。享用（Chresis）必须在对上述三种因素考虑的基础上才能决定。因此，在考察快感享用方法时，我们可以看出有个三重策略在起作用，即需求、合时和地位。

1. 需求策略。迪·莱厄提乌斯那可耻的行为是尽人皆知的，他需要满足自己的性欲时，在集市上就可发泄一通③。像犬儒派门徒所干的许多讨厌事一样，这事也有双

① 柏拉图谈到了对女人和儿童的适当占有和训练（Ktēsis te Kai Chroia），因此，要解决的问题是人们与其可能发生性关系的一系列联系和形式（见柏拉图的《理想国》，V，511。）。波利比乌斯也讲到，快感的享用（Chreia aphrodision）对奢华服装和食物的嗜好，是世袭统治者生活习惯的特征，正是这些引发了不满和革命。（见波利比乌斯的《历史》（The Historics），VI，7。

② 亚里士多德在《修辞学》中，对"节制"下的定义是：它能使我们在肉体快感方面"像习俗（nomos）所要求"的那样行动。（见亚里士多德的《修辞学》，I，9。关于习俗的观念，见J·德·罗米利的《希腊思想领域里的法规》（La Loi dans la pensée grecque）。

③ 见迪·莱厄提乌斯的《著名哲学家的生平》，VI，2，46。另见迪奥·克里索斯托姆的《对话集》，VI，17—20；盖伦的的《论受到影响的部位》（On the Affected Parts），VI，5。

重意义。其影响当然归于这种行为公开的特性。这一行为违反了希腊所有的习惯。习惯主张在干这类事时有必要注意隐密，这是人类只在晚上作爱，并小心在进行这类活动时不让人看见的理由；这也表明阿芙洛蒂忒实践(性行为)不是那种具有人类最高尚品质的东西。正是因为违反了这一隐秘规则，迪·莱厄提乌斯的"行为"才招致了批评。迪·莱厄提乌斯说，事实上他习惯于"在大庭广众下做任何事，不管是蒂米忒的事还是阿芙洛蒂忒的事"(蒂米忒，希腊神话中的谷物和农业之神，同罗马神话中的塞西斯——译者)，理由是："倘若早饭不是荒唐的，那么在集市上吃早饭也并不荒唐。"[①]但这个与食物相似的东西给迪·莱厄提乌斯的行为加上了另一种意义：因为进行阿芙洛蒂忒(性)活动是自然的，因此，它也就不是可耻的，这么做只是对需要的满足；这位犬儒派弟子会搜寻能满足食欲的最方便的餐食（他似乎曾吃生肉），同样，他会把手淫作为满足性欲的最直截了当的方法。他甚至对不以如此简便的方式来满足饥渴而感到遗憾："但愿惹恼胃，就能使人的饥饿与天堂联姻！"

在此，迪·莱厄提乌斯只是把关于快感享用（chrēsis aphrodision）的一条重要戒律推向其逻辑的极端。他把安提斯色尼斯[②]在色诺芬的《会饮篇》中采取的行为降到最低限度："我一旦自然地想到要跟女人性交，随时随地都可以得

① 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，VI，2页，69页。

② 安提斯色尼斯(前444?—365?)：古希腊哲学家，犬儒派创始人。——译者

到满足，因为我所求爱的女人正愁无人与之配媾，她们又何乐而不为。总之，我感到所有这些都很能导致享受，因此，我在进行任何一种这类活动时，我所祈求的不是更多的快感，而是较少的快感——有些活动太能导致快感，我认为对人无益。"① 安提斯色尼斯的生活规则，原则上(即使实际结果很不同) 与苏格拉底给其门徒所定的戒律和儆戒相差无几。因为，如果说他曾建议那些对性快感戒备不足的人避开美貌的情人，需要时还得逃之夭夭，那么，他却从来也没有提倡一种彻底、肯定而无条件的克制。苏格拉底的教诲是，至少如色诺芬所表述的那样，人们对心灵可能拒绝的嗜好要加以限制，除非肉体的需要太强，或者存在需要而又无害②。

但是，对阿芙洛蒂忒(性)快感这种需要控制的享用，目的不是要把快感说得一钱不值，相反，得维护它，即通过唤起欲望的需要来维护它。众所周知，不能满足强烈的欲望的快感是索然无味的："对我的朋友来说，肉食和饮料能带来自然而醇美的享受(hēdeia…apolausis apragmōn)，德行先生在由苏格拉底转述的普劳迪库斯的演说中说，"因为除非热切地渴望，否则他们就不急。"③ 在与欧西德漠斯的对话中，苏格拉底说："饥饿，口渴，性的欲望 (aphrodisiōn epithumia)，睡眠缺乏，是吃、喝、纵情、小憩或睡觉中快

① 色诺芬，《会饮篇》，Ⅳ，38。
② 色诺芬，《回忆录》，Ⅰ，3，14。
③ 色诺芬，《回忆录》，Ⅰ，3，14。

感的唯一原因，在此之前是等着并坚持着，直到所有这些能提供尽可能多的满足(hos eni hēdista)。”① 如果说快感得通过欲望来加强，那么相反，这并不意味着欲望一定要借助于一种并非自然的快感来加强。普劳迪库斯说，使人觉得昏昏欲睡的是疲劳，而不是长时间的无聊；如果说当性欲出现时给以满足是正当的，那么，超出需要而制造情欲就是不正当的。需要，在这一策略中应作为一条主导性原则，显然，这一原则所取的形式绝不是一本法规简编，在任何情况下，这些定理对任何人都适用。这一策略能使快感与欲望在动态中平衡。它通过把对某种需要的满足作为其内在的界限来使这种动态免于“消失”，免于过度；它还防止这种自然力反叛而僭取非份之位，因为这一策略所提供的不是别的，只是为身体所必需、为天性所赐予的东西。

同时，它还能使人避免放纵。严格说来，放纵是一种不以天性为基础的行为。正因如此，放纵才得以采取两种违逆快感的伦理准则的形式。有一种放纵可以叫做“多血质”或“充溢”式放纵②。还有一种可以叫做“人为”放纵，这是第一种放纵的产物：存在于对官能快感的追求以满足一些并非出于自然的欲望；正是这种放纵致使人们“让三个厨子给其食物加作料，购买昂贵的醇浆，并在夏天跑上跑下地寻找雪”；也正是这种放纵“把男人用作女人”③以在

① 色诺芬：《回忆录》，I，3，14。

② 见柏拉图的《高尔吉亚斯》，492a-b，494c 507e；《理想国》，VIII，561b。

③ 色诺芬：《回忆录》，II，1，30。

aphrodisia 中获取新颖的快感。这样看来，节制不能对法律体系或行为准则采取屈从的形式；也不能把它当作抹杀快感的戒条；正是快感的艺术和实践本身，才能通过对根植于需要的那些快感的享用，而使自制成为可能。苏格拉底说："只有自制，才能使他们忍受住我所列举的痛苦，因而也只有自制才能使他们在这类享受中体验到值得一提的快感。"① 苏格拉底在日常生活中就是这样亲身体验快感的。据色诺芬说："他所吃的食物只够使吃成为一种快感，他对食物是如此迫不及待，以致他发现食欲是最好的佐料；任何一种饮料他都认为是适意的，因为他只在渴的时候才喝。"②

2. 合时策略。这又是一种策略，主要是确定恰好的时机，即 Kairos。这是最重要的目的之一，也是享用快感的实践中最微妙的东西。对此柏拉图在《法律篇》中强调说：知道在这方面该"适时、适量地"做些什么的人（不管是某个个人还是某个城邦）是幸运的；相反，任何一个"一无知晓(anepistēmonōs)、不合时宜地(ektos tōn kairōn)"行动的人"只能过与此相反的生活。"③

人们得记住"合时"这个问题对希腊人来说具有相当的

① 色诺芬，《回忆录》，Ⅳ，5，9。
② 色诺芬：《回忆录》，Ⅰ，3，5。
③ 柏拉图，《法律篇》，Ⅰ，636d-e。关于"时宜"及其在希腊伦理学中的重要性，见 P·奥旁克的《亚里士多德著作中的"审慎"》(La prudence chez Aristotle)，p.95ff。

重要性，它不仅是一个道德问题，而且是一个科学与技艺的问题。像在医药、政府管理和船队（一种对他们来说是很有传统的集团）等领域里所谓实际技能的运用一样，其含义不是满足于了解一些基本原理，而是能否根据现存环境来确定必须行动的时机和行动的特定方式。实际上，这正是审慎这一德行的一个基本方面，它能使人们在不同领域实施这个“合时策略”，——不管这些领域包含的是城邦还是个人，是肉体还是灵魂——抓住时机(Kairos)总是重要的。在享用快感时，道德本身也是对“恰当时机”的利用。

那一时机可由几个尺度来决定。人的整个一生这一尺度：医生们认为年龄太小就开始享受快感是不妥的，但把它推迟到太大年龄也是有害的，它在一生中是有其时节的。快感的享用被限定在一段时间内，在这段时间内生育不仅是可能的，并且所生的后代也是健康的，而且长相好而体格强壮①。另一个尺度是四季分明的年载：在第二部分中，我们将看到，饮食规则对性活动和气候变化、冷热以及干湿度也有极大的重要性。另外，还要选择一天中的最佳时机。普鲁塔克的“桌边闲谈”，其中就有讨论这一问题的。据说他建议过一种办法，从饮食、庄重的宗教角度来看，还是在夜里好，因为夜里对肉体最有利，而且这时黑暗遮住一

① 人们认为这一时期开始得较晚，亚里士多德认为，21岁之前的精液是不成熟的，而且要想子嗣健康，人们要等的年龄期还要晚，“21岁后，妇女生育的时机虽已成熟，但男人的精力却还在增长”。（见亚里士多德的《动物史》，Ⅶ，1，582a。）

些不体面的景象①，也只有在性活动和第二天早上宗教活动之间的夜里才可能有时间。对时机—— Kairos ——的选择还应取决于其它一些活动。如果说色诺芬可以塞鲁斯作为节制的一个例子，这不是因为他放弃快感，而是因为他知道如何在一生中恰当地分配快感，只有在一段时间的工作为高尚娱乐扫除了障碍后，塞鲁斯才认可快感。"恰当时机"在性伦理中的重要性明显地表现在《回忆录》讨论乱伦的一节中，苏格拉底毫不含糊地说，"父母不能和其子女性交，子女也不能和其父母性交"，这是由神定下的普遍的戒律。违反这一戒律的人受到了惩罚，从而使他找到了在这方面的证据。那么，惩罚就在于：无需考虑乱伦的父母所具有的本质，他们的子嗣也不会有好结果。为什么呢？因为做父母的无视"恰当时机"这一规则，不恰当地与其后裔交合，这样，一方肯定要比另一方大得多；人们要是已不再"精力充沛"却要生殖，那么肯定会"生出劣种"②。色诺芬和苏格拉底并没有说，乱伦只有当其以"不合时宜"的行为出现时才是应受谴责的，但是，值得注意的是，乱伦这一恶行所表现的方式及其结果，与对时宜缺乏考虑是一样的。

3. 地位策略。快感的享用方式还必须与享用人及其地位相适应。《性爱论》(Erotic Essay)(被认为是德漠斯色尼斯所作③)的作者从《会饮篇》得到启示，重申了这一原

① 普鲁塔克，《桌边闲谈》(Table-Talks)，Ⅲ，6。

② 色诺芬，《回忆录》，Ⅳ，4，21—23。

③ 德漠斯色尼斯(前384—322)，雅典演说家，政治家。——译者

则；明智的人都清楚地知道，与情人的性关系并不“绝对地非崇高即可耻，而总的来说是因当事人而异，”因此，在任何情况下都“取同样的态度是没有根据的”①。

性行为的规则要因年龄、性别及个人的地位而异，并且义务及禁忌也不是以同一种方式施加给所有人的，这对所有社会来说，大概是个共有的特征。但我们要是置身于基督教道德的情况下就会发现这一规范出现在一种综合体系的结构中，这一体系从总的原则上来确定性行为的价值，并且根据结婚与否、立誓与否等来说明性行为合法与否的条件。这是个调整了的普遍性的例子。另一方面，在古典伦理学中，除适用于所有人的某些戒条外，性道德的准则似乎总是根据人们的生活方式而定的。这生活方式本身是由人所继承的地位和所选择的目的决定的。还是《性爱论》的作者德漠斯色尼斯向希波克拉底发话，“劝他使自己的生活更加值得尊敬些”，他不想看到那位年轻人不根据“关于生活方式的正确建议”作决定；作这种建议不是要反省一般的行为规则，而是要指出存在于道德评判标准中的正当的区别：“对天资粗陋而可鄙的人，即使他们干了一桩卑鄙的事，我们也并不责备他们”；但是，如果他们是些像希波克拉底这样“享有盛名的人，那么，在某些高尚事务中即使有一点点疏忽，也会招致耻辱。”② 政治领域有一条被普遍接受了的原则，那就是，一个人在公众心目中的地位越高，越想占有并要对

① 柏拉图，《会饮篇》，180c—181a；德漠斯色尼斯，《性爱论》，4。

② 柏拉图，《会饮篇》，34—35。

别人行使权力，越努力使自己的生活成为一件了不起的杰作，并使其名闻遐迩，历久不衰——那么，他就越有必要有意无意地遵守并保持严格的性行为准则。这就是西莫尼底斯[①]在肉食、饮料、睡眠及情爱方面给希爱罗[②]的忠告：这些快感是所有动物都会享受的，而对荣誉和赞美的爱却是人类所特有的，而且也正是这种爱使人能得以忍受危险和匮乏[③]。同样根据色诺芬所说，阿格西劳斯在"对男人表现得很为强烈的"快感方面，其行为方式也正是如此；确实，他认为"统治者较普通人的优越性不应通过懦弱而应通过忍耐力显示出来。"[④]

节制常表现在这样一些品质中，这些品质并不属于——或者至少说不该——所有人，而只属于城邦中那些有身份、有地位、有责任的人。当苏格拉底在《回忆录》中，为克里托布鲁斯描述值得与之结交的贤士时，他把节制列入值得社会尊敬的人理应具有的那些典型品质之中。这些品质还包括乐于为朋友服务，有意于回报所受到的恩惠，待人接物爽快[⑤]。为了给其门徒阿瑞斯提普斯[⑥]("此人在这些事情上不无放纵")说明节制的优点，苏格拉底(仍据色诺芬所说)提了这样一个问题：如果他得教育两个青年，一个将仍旧过

① 西莫尼底斯(前556—468)，希腊抒情诗人。——译者
② 希爱罗，即希爱罗一世，叙拉古暴君，死于前466年。——译者
③ 色诺芬，《希爱罗》，Ⅶ。
④ 色诺芬，《阿格西劳斯》，Ⅴ。
⑤ 色诺芬，《回忆录》，Ⅱ，6，1—5。
⑥ 阿瑞斯提普斯（前435?—356?），希腊哲学家，昔勒尼教派创始人。——译者

着普通的生活，另一个将注定要统治人，那么，他将教育其中哪一个要“控制自己的激情”从而不使这种激情妨碍他做自己必须做的事呢？① 在《回忆录》中的其它地方，苏格拉底认为，由于爱养一些并非放纵的奴隶，那么特别是在该选一个领头时，“我们是否应该选个我们认为其又是食、酒、色、睡的奴隶的人呢？”② 事实上，柏拉图也想给整个城邦以节制这种德行，但他的意思并不是说所有人的自制力都是相等的。节制(sōphrosynē)是这样一些城邦的特征，在这些城邦中，应该被统治的人要顺从，注定要统治人的要名副其实地统治。这样像在卑微的大众中一样，在儿童、妇女和奴隶中将产生大量的“欲望、快感及痛感”，“但质朴的、节制的并由理智和正确的信念所指导的那些欲望，只能在很少天性善良、教育有素的那些人身上才能找到。”在一个有节制的城邦里，那些无耻的群氓的激情是可以被“少有而善良的人的欲望和学识”所控制的③。

我们所求的远不是要用一种划一的方式来统治所有个人的自我克制的组织，不是要使高傲变得毕恭谦逊，也不是要通过伦理评判行为是非的形式，来使一种万能的法律的执行得到调整。相反，这方面的任何一种事都是调整环境与个人处境的问题。城邦、宗教、自然的一些重大而普遍的法则仍然存在。但它们好像从远处划出一个范围较广的圈

① 色诺芬：《回忆录》，Ⅱ，1，1—4。
② 色诺芬：《回忆录》，Ⅰ，5，1。
③ 柏拉图：《理想国》，Ⅳ，431c-d。

子，在这个圈子里，实际的思维必须对可以正当地去做的事情加以确定。为此，不需任何类似具有法律效用的条文，需要的只是 techné，或者叫“实践”，也就是一种本事，它在顾全一般原则的同时，能导引行为合时、适应情境、趋向其目的。因此，在这种道德中，个人并不是通过使教导其行动的原则普及化以使自己成为一个伦理的主体，相反，他要使自己成为伦理主体，靠的是一种态度和追求，这种态度和追求使行为个性化，对行为加以调整，并且还可能因其行为所表现出的合理、审慎的结构而赐于他一种特别的荣光。

第三章　Enkrateia(控制)

基督教道德的内在性常常与异教道德的外在性形成对照,异教的道德只以行为具体的体现、可见而明显的形式、行为与规则的一致性程度,并根据或以行为所留下的记忆为目的来考察行为。但这种传统上被接受了的对照很可能忽略二者的基本因素。所谓基督教道德的内在性,乃是人与自身关系的一种特定模式,构成其形式的恰恰是注意力、关系、解释、言语表达、忏悔、自责、对诱惑的斗争、自制、内心斗争等。而被当作古代道德的外在性的东西也蕴含着自我同化作用的原则,尽管它表现为一种截然不同的形式。从异教到基督教之间所出现的(虽然很慢)演化,并不与规则、行为和犯规的某种内在的渐进并驾齐驱;相反,这种演化对自身关系的形式进行重新组合,并对这种关系所根据的实践和技巧进行改造。

古典语言中有一个术语:enkrateia(控制),它被用来指这种人与自身的关系,指对快感伦理所必需的并通过人们所作的适当运用而体现出来的一种"态度"。事实上,长期以来,这个词一直与sōphrosynē(节制)非常接近。人们常常发现这两个词被用在一起,可以互换,意义也很相近。色诺

芬在讲到节制时(色氏认为与虔诚、智慧、勇气和公正一起，节制是五种德行之一)，他交互着使用 sōphrosynē (节制)和 enkrateia(控制)这两个词①。柏拉图提到了这两个词意义上的相近：当卡里克利斯问苏格拉底，他所说的"控制自己"(auton heauton archein)是什么意思时，苏氏回答道，它在于"节制，做自己的主人(sōphrona onta kai enkratē auton heauton)，控制内心的快感和欲望(archein tōn hedonōn kai)。"② 在《理想国》中，他逐个考察了那四种主要德行——智慧、勇气、公正和节制——同时他把节制定义为：是施加给某些快感和欲望的一种秩序和控制 (kosmos kai enkrateia)③。

然而，我们可能会注意到，虽然这两个词的意义很相近，但它们不是同义词，对自我的关系各自所指的方式也多少有点不同。节制这一德行大多被描述成很为一般的状态，这种状态确保一个人去做"对神对人都合适的事"④——就是说——个人将成为既有节制，又是正直、勇敢的人⑤。相比之下，控制就带有一种自制的主动色彩，这

① 色诺芬《居鲁士的教育》(Cyropaedia)，Ⅷ，1，30。关于 Sōphrosynē(节制)的观念及其演化，见 H·诺思，"Sōphrosynē"，作者强调了在色氏著作中 Sōphrosynē 和 enkrateia 这两个词的意义相近。(pp123—132)

② 柏拉图，《高尔吉亚斯篇》，491。

③ 柏拉图，《理想国》，Ⅳ，430e。亚里士多德曾说，有人认为是有节制的(sōphrōn)人就是有自制的(enkratēs)人、坚定(karterikos)的人。

④ 柏拉图：《高尔吉亚斯篇》，507a-b。

⑤ 对照："合理的分配是，最敬重与心灵有关的善的东西，条件是要有节制。"(见柏拉图的《法律篇》，Ⅲ，697b。)

种自制使人在欲望与快感的领域里，能够抵抗和斗争，并取得支配权。据海伦·诺思说，亚里士多德是第一个对节制和控制加以系统区分的人①。前者的特征在《尼可马可伦理学》中被表现在如下的事实中：主体有意识地选择合理的行为准则，并且能够遵守和利用这些准则，在感觉不敏与过度之间坚守"中庸"（一条二者之间并非等距离的中间路线，因为实际上，节制离过度比离感觉不敏远得多），他从其所表现出的节制中取得快乐。和节制相反的无节制(akolasia)，其表现是：有意识地选择并自觉自愿地遵守恶的原则，甚至屈从于最弱微的欲望，并且在恶行中求得快感。无节制的人是无耻而没治的。控制(Enkrateia)与其相反的失控(akrasia)被置于斗争、抵制与格斗这根轴上；它是自控、紧张、"克制"；控制能制服快感与欲望，但为保持统一还得进行斗争。不像"节制的"人和"克制的"人那样，所体验到的快感与理性是不符的，但他们不再让自己沉溺于那些快感，这样，他们的欲望越强，其优点也就越大。相形之下，失控与无节制一样，并不是故意择取坏的原则，这与那些有良好的法律而无法实施的城邦倒可以作一比较。不能自制的人身不由己地被制服，尽管他所信奉的原则是善的，这或许是因为他没有能力实施这些原则，或者因为他没有充分考虑这些原则。这可以说明为什么不能自制的人能醒悟过来从而取得自我控制②。因此，可以把控制看成为节制的前提。

① H·诺思，《论节制》(Sōphrosynē)，pp.202—203。

② 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅲ，11和12，1118b—1119a；Ⅶ，7，1150a-1152a。

看成为了成为节制的(sōphrōn)个体所必须应用于自己的一种努力和控制。

总之，古代词汇中，enkrateia(控制)这个词，好像大体上指的是自己对自己的支配以及为此所要求的努力。

1．首先，这种支配的施行包蕴着一种体育竞技的关系。《法律篇》中的那个雅典人提醒科莱尼厄斯说：一个有幸具有勇气的人，“既无经历又未受训”，在实际竞技中，只发挥了潜力的一半，如果这是真的话，那么，“如果他没有借助于竞技和严肃追求中的言语、行为和技巧(logos, ergon, technē)来顺利地制服那众多的快感和欲望”①(pollais hēdonais kai epithumiais diamemachēmenos)，因而未能成为节制的(sōphrōn)话，那也是顺理成章的事。这些与智者安提封②出于自身的缘故所使用的那些词语几乎是一样的：“未尝试过丑事、坏事的人是明智(sōphrōn)不起来的；因为没有任何东西是他制服(kratein)过的，也没有任何东西能使他宣称他是有德行的(kosmios)。”③人们想使行为合乎伦理，只有对快感采取一种好战态度。我们已经知道，通过其缘起与结局都是自然的力的相互作用，不仅可使aphrodisia(性欲与性行为)成为可能的，而且能成为称心如

① 柏拉图：《法律篇》，I，647d。

② 安提封(公元前480—411)：阿提卡演说家，前411年寡头政治阴谋的策划者。——译者

③ 安提封：《佛罗里莱盖乌姆》，(Florilegium)，V.33。此系断片第16号。

意的，但其潜力（由于它们有其自身的能量）是倾向于叛逆和过度的。这些是不能以合适而中庸的方法来使用的，除非人们对它们进行反抗、抵制和征服。当然，如果有必要对抗它的话，这是因为，它们是人类与动物所共有的低级欲望，如：饥饿和口渴①，但这种天生的低劣性本身并不构成一定要与它们对抗的理由，若不是存有这么一种危险，它们将战胜所有其它的东西，把其支配力扩及整个个体，并最终使个体屈从于它们。也就是说，之所以要对自身采取这种"攻击"性态度，不是由于它们内在的本质，它们缺乏道义，而是由于其可能有的优势和支配地位；在快感问题上的伦理行为要依其与权力斗争的情况而定。把快感（hēdonai）和欲望（epithumiai）理解为一种可怕的敌对力量，自身为一个警觉的敌手（这位敌手面对快感和欲望，与之斗争，并要力图制服它们），这些都表现在被历来沿用的一系列能体现节制和无节制的辞句中：即让自身同快感和欲望作斗争而不是屈服于它们，抵抗其侵袭，或者相反，让自身为其所制服；击败它们或被其所击败，武装好或准备好以及对付它们②。也表现在一些比喻性的说法中。如，必须与武装了的敌手作战；或者，卫城的心脏受敌手侵袭，需要坚强的战士去捍卫它；还有，一群大黄蜂袭击合乎理性而有节制的欲望，并正要扼杀或驱除它们，除非没法消灭这些袭击者③。它还被表述在

① 色诺芬：《希爱罗》，Ⅷ，亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅲ，10，1117b。
② 色诺芬：《回忆录》，Ⅰ，3，14。
③ 色诺芬：《家政学》，（Oeconomicus），Ⅰ，23；柏拉图，《理想国》，Ⅷ，560b；Ⅸ，572。

如下套语中：如果心灵没有先见之明，对桀骜不驯的欲望力作必要的防备，它会乘心灵懈怠之时发动进攻。人与欲望，快感的关系被认为是一种好战的关系：对它们，人们必须站在敌对的位置上，扮演敌对的角色，视斗士或竞技中的格斗者为楷模。我们得记住，《法律篇》中的那位雅典人，在谈到需要加以遏制的三种欲望时，祈求"缪司和竞技之神"的帮助①。精神斗争的悠久传统(后来采取多种不同的形式)的轮廓已清晰地描绘在古希腊的思想中。

2．这种与敌手的好战关系，也是与自身的一种好争的关系。要作的战斗，要赢的胜利以及人们要冒险经受的失败——这些就是发生在自我与自我之间的一系列程序和事情。个体与之战斗的对手不仅就在内心，而且还是个体的一部分。当然，我们需要用各种理论模式作一说明，这些模式是对假定要去战斗的个体的这一部分与假定被击败的个体的那一部分之间的区别而作出的。心灵的组成部分应该在它们中间保持某种等级关系吗？肉体和心灵被理解为两种具有不同起源的实体吗？抑或是向不同目标奋进，且像联畜车那碰撞着的两匹马的某些力量？但无论如何，在试图界定这种禁欲主义的一般特征时，要记住的是：必须与之作战的对手，不管它天生与任何有关心灵、理性或德行的概念相距多远，它并不代表着一种不同的、本质上异己的力量。性欲的运动(以其最阴险而最隐秘的形式)与对立物的存在

① 同前，IX571d。

具有策略和幻想力之间的概念上的联系，这后来成为基督教性欲伦理的基本特征之一。在阿芙洛蒂忒情欲伦理中，这种争斗的不可避免性及其艰巨性，反而产生了这样一种情况，即它呈现为一种单一竞争，与"欲望和快感"作斗争就是与自我交锋。

在《理想国》中，柏拉图强调了连他自己也好几次用过的一个通俗表达法是如何不可思议，同时，又有点荒谬而过时。这种表达法说的是，一个人比自身"坚强"或"薄弱"(kreitton, hetton heautou)①事实上，要说一个人比其自身还强，这是有点自相矛盾的，因为这同时也意味着一个人比其自身弱。但据柏拉图说，这一表达法有个事实可作左证，即，心灵的两个部分，好的部分与坏的部分之间有很重要的区别。另外，在讲到人对自我的胜利或失败时，柏氏把自己放在前者那一方："自控这个词语所指的，似乎是在人自身的心灵中，有一部分是善的，有一部分是恶的。任何时候，天性是善的那部分总是控制着恶的那部分，这就可以表述为：那人是自控的或是自己的主宰。这是个溢美之词。另一方面，较小较好的那部分，却因其教养不好或为伍甚差而被那较大较坏的部分所制服。这被视为耻辱并被自身所击败，处于这种情况下的人被说成是不能自制的。"②《法律篇》一开始就表述得很清楚：自我与自我的这种对立，目的是要调整个体对欲望和快感的态度；任何一个城邦之

① 柏拉图：《斐德若篇》，232a；《理想国》，Ⅳ，430c；《法律篇》，Ⅰ，626e，636e，633e，Ⅷ，840c；《书信》Ⅵ，337a。

② 柏拉图：《理想国》Ⅳ，431a。

所以都需要有统治权威和司法权威，原因在于，即使在和平时期城邦之间也会相互交战；同样，人们得假定，如果"从公开场合来讲，大家相互为敌，"那么，"私下里每个人又都是自己的敌人"；在所有可获得的胜利中，"首要的和最好的"胜利是"自我对自我"的胜利，"为自身所败是最可耻而同时又是所有失败中最坏的。"①

3．这种对自身的"敌对"态度所导致的结果可非常自然地表述为一种胜利，《法律篇》说，这种胜利比起在角斗和赛跑中所获得的胜利所给人的印象要深刻得多②。这种胜利有时以消灭或驱除欲望为其特征③，常常被解释为自我对自我统治的一种坚固而稳定的状态。其实，欲望与快感的强度并未消失，只是有节制的主体能够很好地控制它，因而从不屈从于猛烈的行为。苏格拉底那有名的试验（在这个试验中，苏氏表示出有能力抵制阿尔西比亚底斯的诱惑），并不能表明他已"荡涤"了对男孩的所有欲望，只表明他随时随地都有抵制的能力。这样的试验将不会得到基督教徒的认可，因为它将证实欲望的永久存在，而这对基督教徒来说是不道德的。但是，在他们之前，波瑞斯色尼派信徒比翁就说明了这一点。他宣称，如果苏格拉底觉得对阿尔西比亚

---

① 柏拉图：《法律篇》，Ⅰ，626d—e。

② 柏拉图：《法律篇》，Ⅷ，480c。

③ 柏拉图：《理想国》，Ⅸ，571b。
在亚氏的《尼可马可伦理学》中，这是个"让快感走开"的问题，就像特洛伊的老民们对海伦所做的那样。

底斯有某种欲望，而不加以克制，这是愚蠢的；要是他觉得没有，那他的行为是不值得一提的①。同样，在亚里士多德的分析中，enkrateia（定义为控制和胜利）是以存有欲望为前提的，当它们设法控制那些强烈的欲望时，就更有价值②。尽管亚里士多德把Sōphrosynē（节制）定义为德行的某种状态，但它并不意味着压抑欲望，只是对其进行控制。亚氏把它置于一味地纵情于快感的放纵（akolasia）与感觉不到快感的感觉不敏（anaisthēsia）（补充一句，这很罕见）之间。有节制的个体不是没有欲望的人，"只是欲求到一定的程度，既不比应该的多，也不在不应该的时候。"③

在快感领域，德行并非被认为是一种至善的状态，而被看作一种统治的关系，一种控制的关系。这表现在用来给节制下定义的一些术语中——无论是在柏拉图、色诺芬、迪·莱厄提乌斯、安提封，还是在亚里士多德的著作中，"统治欲望及快感"，"对他们施加力量"，"制服它们"（kratein, archein）。有一句格言能把握住快感的总体概念，有趣的是，这句格言被认为是阿瑞斯提普斯说的，后者的快感理论与苏格拉底的大相径庭："至善的并不是戒绝快感，而是对其加以控制并不被击败"④。换句话说，在享用快感时，要使自己成为既有德行又有节制的主体，个人就必须与自我建立一种"统治-屈服"，"命令-服从"，"控制-驯服"式的

① 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，Ⅳ，7，49。
② 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅶ，2，1146a。
③ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅶ，2，1146a。
④ 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，Ⅱ，8，75。

关系（而不像在基督教精神中，是种“释解-抛弃”，“解释-净化”式的关系）。这在快感的道德实践中，可以称为主体的一种对自我的独裁结构。

4．这种对自我独裁的形式的出现是以几种典型为蓝本的。例如：在柏拉图的著作中，有联畜车及其赶车人的原型；在亚里士多德的著作中，有小儿与成人的典型（“我们的欲求力应与理性的规定相吻合，就像小孩应按其教师的指点去生活一样。”）①，但它与两种大的纲要有着特殊的关系。首先，家庭生活。除非在家里当家的地位与权威受到尊敬，否则，一个家庭不可能做到秩序井然；同样，只有当一个人能制服他的欲望，好像它们是他的仆人似的，才能说他是有节制的。相反，无节制可与一个管理不善的家庭相比。在《家政学》的开篇（《家政学》主要研究一家之主的角色和管制妻室的艺术、家产以及仆人），色诺芬描述了涣散的心灵。起先是个管理有方的家庭的反例，接着是那些坏当家的一幅肖像，这些人无能管制自己，也毁了他们的家产；在无节制的人的心灵中，“粗鲁”的主人（贪食、酗酒、淫乐、野心）奴役着统治者，而且在其年轻时役使他，之后就抛弃了他，任其在悲惨中老死②。为了界定节制的态度，公民生活的模式也是值得注意的。在柏拉图的著作中，一个习见的论题是：欲望可与出身下贱的群氓等相观之，他们会骚动而叛

① 亚里士多德，《尼可马可伦理学》，Ⅲ，12，1119b。

② 色诺芬，《家政学》，Ⅰ，22—23。

逆，除一直对其加以管制①。但个人与城邦之间的严格的联系是柏拉图在《理想国》中思考问题的主要依据，它使柏氏能一页接一页地详论节制及其反面的这一公民的典型。这样，快感伦理与政治结构就是同一秩序的实体："如果个人像城邦一样，那么同样的结构也会在他身上奏效"。而且他是放纵的，如果他缺乏战胜、制服(kratein)低级力量的力的结构，即archē，那么，他的心灵必定是充满奴性而缺乏自由的"，心灵的"最佳部分"将受到奴役，而那一小部分，恶劣而疯狂，却成了主人。"②在《理想国》倒数第二卷的末尾，在举了城邦这一例子之后，柏拉图承认，哲学家不大有机会在尘世遇到一种至善的境界或在其中尽自己的职能；但他接着说，然而，城邦的"范例"对为之而期待着的人来说，是设在天堂里的，看着它，哲学家就能够"建立一个心灵的政府"(heauton kratoikizein)，"不管它存在于任何地方或只是存在，这都无关紧要。他只参加那个城邦而不是别的城邦的公众事务。"③个人的德行需要像城邦那样地建构起来。

5. 这种斗争需要加以训练。竞赛、田径比赛及格斗，这些比喻用来所指的，不只是人与欲望和快感之间的关系，也不只是与这些容易变成煽动性和叛逆性的力量的关系的性质，还与能使人经受住这种挑战的准备有关。如柏拉图

① 柏拉图：《法律篇》，Ⅲ，689a—b。
② 柏拉图：《理想国》，Ⅸ，592b。
③ 柏拉图：《理想国》，Ⅸ，592b。

所说，如果一个人缺乏训练[1]，那么他就无法反对或战胜它们。在这种事中，比起在人们所需要的别的技巧的情况下，练习更为不可或缺，只是学(mathēsis)还不够，它必须借助于训练，即askēsis。这是苏格拉底的伟大教导之一。这与主张一个人不能故意去做明知不对的事的原则是不矛盾的。它给予这一认识一种形式，这种形式对简单地了解某一原则来说是不可或缺的。在讲到针对苏格拉底的责难时，色诺芬小心地把苏氏的教导与那帮哲学家(或"自称为智慧的热爱者")的教导区分开来，对这帮哲学家来说，一个人一旦知道了什么是公正的或节制的，他就可能变成不公正的或放荡的。和苏格拉底一样，色诺芬也反对这样一种理论：如果一个人对自己的身体不加锻炼，他就不可能保持住身体的功能；同样，如果一个人对心灵不加训练，他就不可能保持住心灵的功能，因而，就没有能力"去做应该做的事，避免不应做的事。"[2] 正因如此，色诺芬才认为，不应坚持让苏格拉底对阿尔西比亚底的越轨行为负责；后者并不是他所受的教育的牺牲品，而是由于他成功地与男人、女人及一些群氓厮混而成为优胜者后，像许多田径运动员那样：胜利一旦取得，就认为可以"忽视训练"了(amelein tēs askeseōs)[3]。

柏拉图常常回返到苏格拉底的这一训练(askēsis)原则。他述说道，苏格拉底向阿尔西比亚底或卡里克利斯说明，他

---

① 柏拉图：《法律篇》，I，647d。

② 色诺芬：《回忆录》，I，2，19。

③ 色诺芬：《回忆录》，I，2，24。

们无权使自己卷入到城邦的事务中去，或者如果自己事先不了解什么是必需的和应作什么相应的训练，那么他们也无权去统治别人："于是，在我连续以这种方法进行训练后，如果我认为可以了，便能从事政治事务。"[1]而且，他把实践的需要与顾及自我这一需求联系起来。这种 epimeleia heautou（即关心自我）是个先决条件，它在一个人有资格照料别人事务或领导他们之前就必须具备。它所包括的不仅是需要了解（去了解自己还不知道的东西，去认识自己是无知的，去了解自己的天性），还要有效地关心自我，训练并改造自我[2]。犬儒派门徒的教条及其实践也颇看重训练，事实上犬儒们的生活整个可以被看成是一种不间断的训练。迪·莱厄提乌斯提倡同时对身体和心灵加以训练：两种训练中的任何一种"离开另一种便失去了意义，健康的身体与力量在用处上不比别的差，因为与肉体有关的东西与心灵也有关。"这种两重训练的目的是既要使个体在出现匮乏之时能毫无痛苦地面对它们，又能使任何快感减少为只满足需求。作为一个整体来看，这种训练意味着回归天性，一种对自我的胜利，而且是能产生真正满意的生活的某种自然组织。迪·莱厄提乌斯认为，"生活中绝无不经刻苦的实践而成功的机会，而这能够制服任何东西（pan eknikēsai）……人们所选择的应是天性所要求的，而不是无益的苦役，只有这样他们才能幸福地生活……甚至鄙视快感本身也

① 柏拉图，《高尔吉亚斯篇》，527d。

② 关于训练与关心自我的关系，见柏拉图的《阿尔西比亚底斯》，123d。

最叫人愉悦，要是我们已习惯于此的话；正像那些习惯于快感生活的人一样，当他们走向其反面时会感到厌恶，那些受过相反训练的人，从鄙视快感中所得到的快感比从快感本身所得到的还要多。”①

训练的重要性在其后的哲学传统中是不容忽视的。事实上，它被大大地增强了，增加了新的训练，而且程序、目标以及可能变化的形式都被确定了下来，但它的有效性是有争议的。训练(askēsis)的不同形式(锻炼、沉思、思维测验、良知检查、对不满的控制)最终成了一种教练的素材，一种用于指导心灵的基本工具。相比之下，从古典时期的论著中，人们可发现，关于伦理训练所采取的具体形式相对说来是很少的。无疑，毕达哥拉斯派的条文是承认许多训练的，如饮食规则，一天结束时回顾一下自己有哪些不端行为，入睡前应作的沉思以杜绝恶梦并激发可能来自神的景象。柏拉图在《理想国》的一节中，简单地提到了这些晚间的精神准备。在这一节中，他说到了那些总是易于侵蚀心灵的欲望的危险②。但除了这些毕达哥拉斯派的训练外，人们很少能发现把askēsis说成一种自我控制的训练的例子——无论在色诺芬、柏拉图、迪·莱厄提乌斯，还是在亚里士多德的著作中。这有两个类似的原因。首先，训练被认为是对人们需要为之锻炼的东西的确切实践，它并不是与所要达到的目的有什么不同的东西。通过训练，人们就会习惯于那最

① 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，VI，2，70。
② 柏拉图：《理想国》，IX，571c—572b。

终必定要表现出现的行为[1][2]。因此，色诺芬赞赏斯巴达的教育，斯巴达人对孩子定量配给食物让其忍受饥饿，只给他们一件长衫让其忍受寒冷，并对他们施行体罚让其忍受痛苦；另外，还使孩子们在行为举止上表现得极为谦逊（走在大街上要无声，眼睛下垂，手要放在外衣里），人们教会他们实行自控[3]。同样，柏拉图建议把年轻人置于模拟的危险中，对他们进行勇气测试。这既是训练并改进他们的一种方式，又是测定他们长处的一种方法。就像有人把"小马驹带进嘈杂而喧哗的气氛中来观察它们是否害怕一样，我们也必须把年轻人置于恐惧和快感中来考验他们，而且要比在火中炼金还要彻底，看看一个卫士是否能抵制诱惑且在各种情况下行为正规，从而配得上做个好卫士，也无愧于所受的文化教育。"[4] 在《法律篇》中，柏拉图进而想象出了一种还没有发明的药：它能使任何饮用这药的人对一切东西都感到是可怕的，还可用来测试一个人的勇气，或者私下里"对他在进入他所认为的良好状态之前被人看出不感羞愧"；或者在一群人中，甚至大庭广众之下以及"在许多同伴饮用者的陪伴下，"显示出一个人是否能够克服"因饮用

① 对比柏拉图的《法律篇》："一个人不管他打算擅长于什么，这都是他从儿时所要实践（训练）的（meletēan）；不管他是儿戏还是一本正经，他都应该把时间用在与这一活动有关的每件事情上。"

② 柏拉图，《法律篇》，I，643。

③ 色诺芬，《斯巴达人的体质》（Constitution of the Lacedaemonians），2和3。

④ 柏拉图，《理想国》，413dff。

那种药而导致的可变效力"① 。同样，可按排并接受宴请来作为自控的测试，以这种人为而理想的模拟为根据。亚里士多德简单地表述了道德训练和可习得的美德这环形性："通过戒绝快感，我们变得有节制了，而只有当我们变得有节制了，我们才最能够戒绝快感。"②

至于解释之所以缺乏训练心灵的某种特定方法的另一个原因，与下列事实有关：自我控制与对别人的控制被认为具有同种形式；既然一个人得像管理家庭和在城邦中发挥作用那样来管理自己，那么个人德行的发展，特别是enkrateia(控制)这一德行与那种能使人高于其它公民以致居于领导岗位的那种发展并无本质的区别。那同样的训练应使人既能有德行，又能行使权力。控制自我、管理自己的产业，以及参加城邦管理是同一形式的三种实践。色诺芬的《家政学》揭示了这三种"艺术"之间的统一性和同型性，以及在个人生活中这三种"艺术"得以实施的时间连续性。年轻的克里托布鲁斯宣称，他已能控制自己，再也不会被自己的欲望和快感所统治了(苏格拉底提醒他说，后者就好比奴隶，被严严实实地监督着)；因而是他结婚从而在妻子的帮助下来管理家务的时候了。而正如色诺芬几次指出的那样，内政——被理解为家务管理和某一领域的修习、家业的操持及发展——在得到适量的奉献时，对任何一个人都构成一种可观的体力及道德训练，因为他希求完成自己的内

---

① 柏拉图，《法律篇》， I，647e，—648c。

② 亚里士多德：《尼可马可伦理学》II，2，1104a。

务，树立在公众中的权威并履行领导职能。一般说来，任何有助于对公民进行政治教育的东西，同样有助于其德行的训练；这两种努力并行不悖。道德的 askēsis（训练）构成了在城邦中起作用同时与别人打交道的自由人的德行、教养的一部分；无需采用分别训练的方法；体育与忍耐力的测试、音乐与有力雄壮的节奏的学习，打猎与战事的实习，这些都关系到一个人在公众中的行为举止，都需要通过表示对它人的尊敬来达到自尊的 aidōs（尊严教育）。所有这些都是教育人们为其城邦效力的方法，对希图控制自己的人也是一个道德训练。柏拉图在对自己推荐的经过精心设计的恐惧试验作评论时，把这种试验说成是一种方法，这种方法可用于确定哪些孩子最有可能成为“对己对城邦都是最好的人”，那些被确定的人将被吸收去担任领导工作：“一个人在儿童时代、青年时代及成年时代受过这种试验，并被证明是品行无瑕，他将被选为管理员和统治者。”① 在《法律篇》中，当那位雅典人想确定他所说的 paideia 是什么意思时，他把它说成是这样一种东西，它“从儿时起即训练德行，使人希望并喜欢成为一个知道如何公正地统治或被统治的人。”②

总之，我们可以说，训练这一论题（作为一种实践性训练，它对要把自己造就成一个有道德的主体的个人来说是不可缺少的。），在古希腊的思想，特别是在从苏格拉底以来

① 柏拉图：《理想国》，III，413e。

② 柏拉图：《法律篇》，I，643e。

的传统中，是重要的甚至是被加以强调了的。然而，这种"禁欲主义"并未被组成或想象为各不相同的实践的集合体，而这集合体以它的技巧、程序和规定构成了心的一种特殊的技艺。它同德行本身的训练并无什么不同，它是先行于那种实践的一种演习。再者，它所采用的训练与那些造就公民的训练是一样的：自己的主人与别人的主人受着同样的训练。这一形式的禁欲主义将开始拥有一种独立的地位，或者至少是部分和相对的自治，现在离此前景大概为时不远了。这表现在两个方面：在能使人控制住自己的训练和为了统治别人所必需的学习之间将存有某种区别；训练本身与德行节制，和审慎这些作为锻炼目的的东西之间也存有某种区别。它们的程序(试验、检查、自控)趋向于构成一种特定的技巧，这一技巧比起后于它们的道德行为的简单演习要复杂得多。自我的技艺将以其自身的面貌而出现，不同于作为其目的的伦理行为，这一时候也快到了。但在古希腊思想中，那种能使人成为伦理主体的"禁欲"——直至其形式——是某种有德行的生活的实践的一个组成部分，这种生活也是一个"自由"人的生活，"自由"是就该词的完全、积极和政治上的意义而言的。

第四章　自由与真理

1. “告诉我，欧西德谟斯，你是否认为自由对个人和群体来说都是一种高贵而极好的财产呢？”“不错，我的的确确是这样认为的。”“那么你认为被肉体快感所制服并因此而无能去做最善的事的人也是自由的吗？”“决不这样认为”①。

Sōphrosynē（节制）是一种状态，只有通过在快感体验中施行自制与克制才能达到这种状态；它被认为是一种自由。倘若管制欲望与快感是如此重要，倘若人们对它们的利用能构成如此重要的一个伦理问题，那么，这不是因为希腊人希望保留或恢复一种原有的无知，一般说来也不是因为——当然毕达哥拉斯学派的教义除外——他们要保持一种贞洁；而是因为他们要做自由的人并保持自由。如若需要的话，以下可被看作是进一步的证明。在古希腊思想中，自由并不简单地被看成是作为整体的城邦的独立，而公民本身只是其构成成分，缺乏个性或内在性。需要建立并保持的自由当然是某一集体的公民的自由，但对每个人来说，它同时又是个人与自我的某种形式的关系。城邦的组织、其

① 色诺芬：《回忆录》，Ⅳ，5，2—3。

法律的性质、教育的形式以及领袖人物自身的行为方式，对公民的行为来说，显然是重要的因素，但反之，个人的自由（被理解为个人方面加给自身的控制）对整个城邦来说也是不可或缺的。让我们来看看亚里士多德《政治学》中的一段话："一个为其有权参政的公民谋利益的城邦是好的。在我们这个城邦中，每个公民都有权参政。因而，我们得讨论一下，一个人如何才能成为一个好人。诚然，要所有人集体成为善的是可能的，无需各个个别的人是善的；但是，最好是各个个别公民都是善的。整体的善必定包括在各个个别的善之中。"①个人对待自身的态度，确保自身自由的方式，及其对自身保持绝对控制权的形式，这些对城邦的利益与良好秩序都是很有用的东西。

然而，这种个人自由不应被理解为某种自由意志的独立。其与之相对的，不是一种自然的宿命论，也不是某种全能机构的意志；而是一种奴役——自身对自身的奴役。对快感的自由就是摆脱其权威，而不是成为其奴隶。

在阿芙洛蒂情欲活动中，耻辱还不是最严重的，最大的危险是为它们所奴役。迪·莱厄提乌斯习惯于说，仆人是其主人的奴隶，而不道德的人却是其欲望的奴隶②。在《家政学》的开始部分，苏格拉底要克里托布鲁斯谨防这种奴役。《回忆录》中有一段对话，这段对话是赞颂被看作是自由的

① 亚里士多德：《政治学》，Ⅶ，13，1132a。

② 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，Ⅵ，2，66。"为快感所奴役"是个很常用的说法，参见色诺芬的《家政学》，Ⅰ，22；《回忆录》Ⅳ，5；柏拉图，《理想国》，Ⅸ，577d。

自制的；在这当中，欧西德谟斯也是同样被提醒的："干最好的事对你说来就是自由，因此，你会认为，有了阻止你干这种事的主人就是一种束缚。"

"我敢肯定这一点。"

"那么，你确信无克制的人就是奴隶。……"

"哪种奴役你认为是最坏的呢？"

"我想，是受役于最坏的主人。"

因此，"最坏的奴役是由无克制的人所忍受的那种奴役……"。

"苏格拉底，我想，你的意思是说听任肉体快感摆布的人是不关注任何形式的德行的。"

"是的，欧西德谟斯，因为一个无克制的人怎么能比最呆笨的野兽好呢？"①

但是，这种自由不只是没有奴役，不只是不受任何外部或内部束缚的一种解放；从其整体和肯定的形式来看，它是一种力，一种在自己的权限内，个人可以施加于别人，却用来施加于自身的力。事实上，一个人因其地位使然，处于别人的权威之下，不要指望他在自己内心里找到节制的原则；他只要遵从所给的命令和教导就够了。这儿是柏拉图在谈到一个工匠时所作的解释：对他来说，卑鄙的是心灵的最佳部分"天生羸弱且无能管制那内心的动物，而对其纵容；所能学到的没有别的，只是奉承它们的方法"；那么，怎么办才能用类似于用以统治最好人的"一种理性原则来管制这种人

① 色诺芬：《家政学》，Ⅰ，i，17ff；《回忆录》，Ⅳ，5，2—11。

呢？”唯一的解决方法是把他置于这种优越的人的权威之下，“他必须受至善的人奴役，因为至善的人内心有个神圣的统治者。”① 另外一方面，应该去领导别人的人必须是能完全彻底地控制自己的人。这两方面都由于他具有地位和支配人的权力，他要满足自己的所有欲望因此而屈从于欲望是很容易的，还由于他的放纵行为会对所有人及城邦的集体生活产生影响。为了不至于过度，不至于产生暴力，也为了不致于陷入专制权威加于别人的的罗网。这种专制的权威与欲望所肆虐的心灵是密不可分的，政治权力的施行需要管理的自身力量，这被作为政治权力的内在调整的一个原则。节制，被理解为控制自我的一个方面，它与正义、勇气或慎重是平行的；就是说，它是准许一个人对别人施行控制的一种德行。最像国王的人是自身的国王②。

因此，在快感伦理学中，两种典型的道德形象被认为是非同小可的。一方面，是个邪恶的僭主。他不能驾驭自己的激情，动不动就滥用自己的权力，对其臣民们施加淫威。他的所作所为在城邦中引起了骚动并致使公民们起来反抗他。当淫荡的暴君要污辱公民们的孩子（男孩或女孩）时，常常是人们企图推翻暴政、恢复自由之阴谋的公正的理由。亚里士多德《政治学》卷五中，提到了雅典的皮西斯忒拉图斯③、

① 柏拉图：《理想国》，IX，590c。

② 柏拉图，《理想国》，IX，580c。

③ 皮西斯忒拉图斯（前600—527），雅典的一位僭主。他通过政变而夺取了权力，曾两次被流放。——译者

阿姆勃拉西亚的佩瑞安德[①]，等等。与僭主相对的，是这样一种肯定的领袖形象，这种人能以施加于别人的权威而对自身施加严格的控制，其自控也节制了对别人的控制。恰当的例子是色诺芬的塞鲁斯。要说滥用权力，此人所处的地位比任何人都优越，但他却使朝野上下无不知晓他控制了自己的情感："他在朝庭里对属下的行为大施矫正，举贤授能，因此，他从属下中也得到很大程度的尊敬，并造就了他们之间的相互礼遇。"[②] 同样，当伊索克拉底[③]的尼科克利赞扬自己奉行的节制及婚姻的忠贞时，他说到自己必须有政治责职：一个人如果连自己的欲望都征服不了，又怎么能够指望得到别人的顺从呢？[④]亚里士多德正是在节制这一方面，建议专制君主不要沉迷于淫逸，而应该考虑到，贤士们是非常看重自己的荣誉的，要是他让贤士们遭受体罚的耻辱，那他未免太轻率了。同理，他应力避"青年人的那种蛮横逞凶"。他纵情于青年，不是他的权力所允准的，而一般是因为他已堕入情网。在所有这些情况下，他也应该偿还这些耻辱，因为这些耻辱似乎是他通过更具天赋的廉耻感而施加于人的[⑤]。我们可能会想起，这是苏格拉底和卡利克利斯所争论的问题：在牵涉到其自身时，该把那些统治别人的人看成是"统治者还是被统治的"？——这是自制

① 佩瑞安德：希腊政治家科林斯的僭主(前625—585)。——译者

② 色诺芬：《塞罗皮底亚》(Cyropaedia)，Ⅷ，1。

③ 伊索克拉底(前436—338)：雅典演说家。——译者

④ 伊索克拉底：《尼科克利》(Nicocles)，37—38。

⑤ 亚里士多德：《政治学》，Ⅴ，9，1315a。

被定义为对 Sōphrōn（节制的）和 enkratēs（控制的）的实现，即“管制自身存有的快感和欲望。”[1]

那样的一天快要到了，到那时常用来说明性道德的范例将是妇女的或是姑娘的。妇女和姑娘在防御各方面都比她们强的男人的强奸，保护贞洁与处女性，忠于职守与誓言将构成对德行的一种标准的测试。当然，这种例子在古典时代并不是没有的，但对希腊思想来说，节制这种德行似乎确实是一种有代表性的典型，一种更能表达希腊思想特性的典型，这就是人的、领袖的和主人的典型，这些人甚至在其对别人的权力允许他沉迷于这种欲望（要是他愿意的话）时也能够抑制自己的欲望。

2．通过控制这一概念而确定为现行的自由的东西，是节制的“男性气”特征。就像在家庭中是男人当家一样，在城邦中也只有男人才能行使权力，而不是奴隶、儿童或女人，所以每个男人都该使自己的内心充溢着男子气质。自控是牵涉到使自身真正成为一个男人的一种方法，就是说，这种方法能控制需要控制的东西，强制那没有能力自我引导的东西，把理性的原则强加给缺乏理性的东西；简而言之，就以与那些本质上是消极的而且还应该保持下去的东西的关系来说，这是一种积极的方法。在这种为男人订的男人的伦理学中，作为伦理主体的自我的发展，就在于订立一种使自身与自身发生关系的男子气概的结构。正因为考

① 柏拉图，《高尔吉亚斯篇》491d。

虑到要使自己成为一个男人这一点，才使男人能够控制和主宰他性实践中针对对方的男性的活动。在对自身的好战性竞赛和控制欲望的斗争中，人们必须以此为目标，在此，对自身的关系将同化于统治、等级制度和作为一个男人、一个自由人所期望建立在其下级身上的权威的关系；正是这种“伦理男性气”的先决条件，为人们提供了“性的男性气”实践中的恰当比例感，其所依据的范式是“社会男性气”。男性在快感的享用中，就他自己而言，必须有男子气，就像自己在社会中的作用是阳性的一样。从节制这个词的全部意义来看，它是男人的德行。

当然，这并不是说女人就不要节制，也并不意味着女人无能于控制，也不是说节制这一德行对她们是陌生的。但当讲到女人时，这种美德多少指的是男子气。这不过是种例行的参照，因为加在她们身上的节制是由在家庭关系中她们依赖人的状况，她们的丈夫和她们繁殖的功能所决定的，而她们的生殖功能确保种姓得以延续，财产得以继承，城邦得以存在。还有一种结构性调查，由于为了要让一个女人成为有节制的，她就必须对自身建立起一种优势和统治，这种关系就其定义看，也是有魄力的（或男子气的）。有意义的是，在色诺芬的《家政学》中，苏格拉底在听了伊斯可马可斯赞扬自己亲自教育的妻子的优点时，说道（并非不是初次提到严肃的婚姻之女神）：“凭赫拉起誓，伊斯可马可斯，你在宣扬你妻子的男性化的理解力（andrikē dianoia）”。为了介绍一下他在十分考究的行为方面给其妻子所

作的讲解，伊斯可马可斯对此作了回答，这一回答显示了女人贞洁的男性化的两个基本成份——性格的力量及对男人的信赖："关于她的高尚品格，我要讲给你听的还有另外一些例子，那就是，在某些事上，她一听到我的话就立刻服从我。"①

我们知道，亚里士多德是直截了当地不同意苏格拉底关于德行的基本统一性这一论点的。这个论点的意思是说，德行在男人和女人中都是一样的。然而，他也并未描述可能为女性所特有的女性德行。在解释那些他认为为女人所特有的德行时，他提到了一种基本德行，这种德行在男人身上能以完全而彻底的形式出现。对此，他在男人与女人的关系是"政治性的"这一事实中找到了原因，这是一种统治者与被统治者的关系。为使这种关系正常化，配偶双方在同样的德行中都有份，但各自都用自己的方式来占有。统治一方，即男人，"以其完全而至善的形式来占有道德的善"，而被统治一方，包括女人在内，只需"以所要求于她们的程度来享有道德的善。"因此，男人的节制和勇气，是一种彻头彻尾的"统治"德行；至于女人的节制或勇气，则是"顺从"的德行。换句话说，男人不仅代表这些德行的完全而完美的典型，而且代表促成这些德行得以实行的原则②。

节制被给予一种基本的男性结构，这还有另一结果，它与刚刚探讨过的那种结果相对称却又相反；无节制源自与

① 色诺芬：《家政学》，X，1。

② 亚里士多德：《政治学》，I，1260a。

女人气联系着的一种消极性。成为无节制就是处于一种对快感的力量无抵抗力的状态，处于一种无力而屈从的地位，这意味着这种人不具有那种男性风姿，而这一风姿能使人变得比自身更强大。这么看来，那种为快感与欲望所奴役的男人、无控制或放纵的男人，可谓是女人气十足的男人；这对他自己比对别人要更为要紧。在类似于我们的性活动的那种体验中(在此，粗略地看一下，就可看出男性与女性之间的对立)，男子的女人气是放在其性角色的确切或实质性规范中来加以考察的。没有人会把一个在对女人的爱中失去节制的男人说成是女人气的；也就是说，还需要作一些说明，来揭示秘密地栖居于他与她们之间的不稳定而混杂的关系中的"那潜在的同性恋"。相形之下，对希腊人说来，正是这种主动性与被动性的对立才是基本的，它充斥于道德态度与性行为的领域中，因此，很难说为什么一个男人爱上了男性而甚至没有任何人怀疑他有女人气，只要他在性关系与对自身的道德控制中是主动的。另一方面，一个不足以控制自己快感的人——不管其所选择的目标是什么——被认为是"女性"。有男子气的男子与有女人气的男人之间的分界线并非与异性恋和同性恋之间的对立相吻合；也并不局限于主动和被动的同性恋之间的对立。它标明了人们对待快感的态度的不同；女人气的传统性表征——懒惰、消极、拒不参加稍微有点剧烈的体育活动、爱香气与娇饰、柔弱——不一定非与在19世纪可能被叫做"同性恋者"的个人联系起来，而是与屈服于诱使他的快感的人联系起来，他置于自

己和别人的欲望的威力之下。看到一个男子打扮得花姿招展，迪·莱厄提乌斯就恼火起来，但他也估计到，这副女人相暴露出了对男人和对女人的同样兴趣[1]。在希腊人看来，构成低于美德的伦理消极性的东西显然不是两性的爱，也不是喜爱自身那一性胜过爱另一性；它在于对快感持被动的态度。

3. 这种自由与力量的结合，是成为一个有节制的人的方法所具有的特征，如果不把它放在与真理的关系中是不可想象的。制服自己的快感，把他们置于理性(logos)[2]的权威之下，这就能构成一项同样的计划。亚里士多德说，节制所要求的只是"理性原则(orthos logos)所指向的东西"[3]。对那个长期以来的争论，人们是熟悉的，这一争论的出现关系到知识在一般性道德实践中，特别是在节制中的作用。在《回忆录》中，色诺芬要人们注意苏格拉底的的论点，这一论点的大意是：智慧与节制是不能被分开的。有些人提出这样一种可能性：人们知道应该去做该做的事，可干的却相反。对提出这一点的人，苏格拉底回答说，无节制的个人总是无知的，因为在任何情况，人们所"选择的路线都是他们认为是最有利的。"[4] 对这些原则，亚里士多德作了详细讨论，但

① 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，Ⅵ，54。

② Logos，古希腊哲学中一个重要的范畴，常音译为"逻各斯"，意与"理性"、"理智"相近。在此处译为"理性"。后文根据情况亦译为"谈话"等。——译者

③ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，Ⅲ，12，1119b。

④ 色诺芬：《回忆录》，Ⅲ，9，4。

对将继续存在于斯多葛哲学中、并环绕后者的争论，亚氏未作批评性的结语。不管人们是否同意有知错而犯错的可能性，也不管人们是否假定，那些行动有悖于自己所知晓的原则的人，会有什么样的知识，但有一点是无可争议的：如果对至少是基本条件之一的某种知识一无所知，人们就不能实行节制。如果不同时使自己成为一个知识的主体，那么，人们也就不能使自己在享用快感中成为一个伦理主体。快感享用中对理性 (logos) 的关系，在前 4 世纪的希腊哲学中，被描述成具有三种主要形式：首先是一种结构。节制的意思是，理性(logos)在人类中被置于一种优越的地位，且能够征服欲望、控制行为。在无节制的个人身上，有一种僭越高位并实行专制统治的力，而在有节制的 (Sōphrōn) 人身上，是理智按照人类的结构，发挥着统治和制约作用的理性："理性的部分应该统治，这才是合适的，"苏格拉底说，"它为的是整个心灵并贤智地施行先见之明"；他进而下定义说：sōphrōn(有节制的)式的人是这样一种人，在他身上，心灵的各个部分都是协调而一致的，统治的那部分与服从的那部分一致承认，还是让理性来统治合适，它们不应争夺理性的权威①。尽管对柏拉图式的心灵三分法及亚里士多德在《尼可马可伦理学》中的概念存有各种不同的见解，但在那段话中，只有理性对欲望的优越性才是Sōphrosynē(节制)的特征："对一个无理性的人来说，即使尝遍所有满足的方法，快感的欲望也还是得不到满足的"，因此，对一个人不

① 柏拉图，《理想国》，IV，441e—442b。

进行"惩戒并使其服从于权威，他的欲望就会变成过度的"；这一权威就是理性（logos）的权威，对此"欲望的那部分"（to epithumētikon）必须服从①。

但是，在实行节制中，理性（logos）的实施还被表述为某种形式的工具。事实上，由于人们对快感的统治确保了一种与需要、时宜和情境相一致的享用方式，这就需要有一种实际的理由来解释亚里士多德所说的"他所应该做好的，就是他应该而合时宜去做的事情。"②柏拉图强调说："一无所知（anepistēmonōs）并且不合时宜（ektos tōn kairōn）"就不要去享用快感，这对个人及城邦来说都是重要的。"③从类似的观点出发，色诺芬表明，有节制的人也是有辩证法的人——有能力进行统治和辩论的人，也能够成为最善的人——因为，如苏格拉底在《回忆录》中所解释的，"只有能自控的人才能有权力去考虑至关重要的事，把它们分门别类，从而在言行上爱善的而拒绝恶的。"④

在柏拉图的著作中，节制实践中的理性（logos）实施是以某个第三种形式出现的：那种按照自我对自我的本体确认的形式。为了实现德行、征服欲望，需要了解自身，这是一个苏格拉底式的论题。但像《斐德若篇》中那段了不起的演说一样，有一段说明心灵的轮回与情欲的起源的话，对此作了评论。这段话无疑是古代文献中对后来被叫做"精神斗

① 柏拉图：《理想国》，IV，441e—442b。
② 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，III，12，1119b。
③ 柏拉图：《法律篇》I，636d-e。
④ 色诺芬：《回忆录》，IV，5，11。

争"的东西的初次描述。对此，人们常无动于衷，忍耐的技巧和据《会饮篇》中的阿尔西比亚底斯说的苏格拉底所能表示的那种克制还相距甚远，因为《斐德若篇》已演出了心灵与自我以及与其欲望搏斗的全剧。这些不同的成分将注定在精神史上有其较长的历程：占据着心灵的忧伤如此格格不入，以致心灵甚至不能叫出它的名字；担忧一直使心灵警觉着；还有那神秘的激情、交替而混杂着的痛苦与快感；那使人消魂的动势；对立力量之间的斗争；小小的过失、创伤、痛苦、奖赏以及最终的满足。可见，在声称显示了人类及其心灵的真正本性的这一描述中，人对真理的关系从头至尾都起着重要的作用。当心灵被卷入疯狂的情欲之中，被驱使得桀骜不驯而失去自控的时候，这确实是因为心灵看到了"天国以外的实体"，而且发现它们具有市俗美的反光；但这还因为心灵的记忆使其"趋向于美的实体"，因为心灵"看到美在贞操的侍候下再一次在她那圣洁之地被加冕"，因而心灵踌躇不前，对肉体欲望进行克制，并力图使自己摆脱可能负累自己并阻挠自己再一次看到自己已看过的真理①。心灵对真理的关系同时就是在其动势、力及其激情中构成的爱的东西，也是助其离开所有肉体的享乐、使其能成为真正的爱的东西。

问题是很明显的，要是以人类寡头统治的某种结构形式，以审慎的实践或心灵对自身本质的承认的形式出现，那么，对真理的关系就会构成节制的一个基本成份。有节制

① 柏拉图：《斐德若篇》，254b。

地享用快感，控制其暴烈性是很必要的。但注意下面一点也是很重要的：人对真理的关系所取的形式，从来不是一种自我对自我的解释，也不是对欲望的某种释义学。它只是构成作为节制主体的人的模式的一个因素；它并不等同于让主体在涉及到自身时要讲真话的某种义务；它从未把心灵作为一种潜在知识的领域去加以开发，在那个领域里，几乎没有什么可明辨的欲望的痕迹还需要加以译读和阐释。人与真理的关系，是一个构造的、被利用的和本体论的条件，以便使个人成为一个过节制生活而有节制的人；而不是一种认识论的条件，这条件使个人能在自己的独特性中把自身确认为一种欲望的主体，并净化自身已暴露出来的欲望的。

4．那么，构成节制主体要素之一的，这种与真理的关系，并不导致一种对欲望的解释学；而是相反通往一种存在美学。我所说的是一种生活方式，这种生活方式既不取决于人与行为戒律的一致，也不取决于某种净化的努力，它取决于快感享用中、区别快感的方法中、人们所遵守的节制中以及人们所尊敬的集团中的某些形式原则。通过理性(logos)、通过理智、通过对人起制约作用的人与真理的关系，这种生活被判定为对某种本体秩序的保持与再生；另外，它具有某种美的光辉，这种美被呈现给那些能够看到它并能使其呈现于脑中的人。色诺芬、柏拉图和亚里士多德经常谈到这种有节制的生活，它的特征是(基于真理)，既顾及

某种本体结构，又顾及其可见的美的形态。例如，在《高尔吉亚斯篇》中，苏格拉底是这样来描述这种有节制的生活的，他对沉默着的卡利克里斯提问，并作了回答："每件东西的价值、一把工具、一具肉体、进而一个心灵和整个动物，并不是随随便便，而是通过某种结构、正确性以及技艺(taxis, orthotēs, technē)才以最佳的方式而存在的，即以分属于它们的方式存在。是这么回事吗？我说是的。那么，每件事物的优点就是由某种结构来构造，并组织而成的东西了？我本人是会这么回答的。那么，是某种秩序(kosmos tis)——是所有东西得以存在的那种恰当的秩序——通过存在于那种事物中而使那事物成为善的了？我自己是这样认为的。那么，一个有其适当秩序的心灵比混乱的心灵要好了？肯定是如此。但有秩序的心灵就一定是秩序井然的吗？当然是。而秩序井然的心灵是节制的吗？当然肯定是。那么，节制的心灵是善的……因此，我就这样把这些东西确定下来，并且还要说，这些东西是真的。倘若这些都是真的，那么很显然，要想做幸福的人就必须追求并施行节制。"①

《理想国》好像是在模仿这段把节制与心灵的美联系起来的话似的（心灵的秩序与其实质是符合的），相反，它将表明，心灵与肉体的光彩与快感的过度及狂热是如何地不协调："当一个人的心灵有着一种美的性质(kala ēthē)，而其肉体也以它的美与心灵相配并与其谐调时，那么，那种和谐的结合体享有同样的形式，它对任何有目可睹的人来说，都

① 柏拉图，《高尔吉亚斯篇》506d—507d。

是一种最美的奇观。""当然是。""而最美的东西也是最可爱的东西 (erasmiōtaton)。" "当然了……。""然而，请告诉我，过度的快感与节制相一致吗？""那怎么会呢，因为它只会把人驱向疯狂""与别的德行相一致吗？""一点也不"。"那么，它与激情和缺乏自制(hubris, akolasia)相一致吗？""完全一致。""你能想出一种比性快感更大、更为强烈的快感吗？""不能，也想不出比它更为疯狂的了。""但正当的爱情是去爱一个行为检点、有节制和克制力而且美的人？""当然。""正当的爱情在这方面没有任何东西是疯狂而放肆的吗？""绝对没有"。①

我们还可以回顾一下色诺芬对塞鲁斯的朝庭所作的理想化的描述，这个描述表现了一种为自身所享有的美的形象。这是因为：每个人都对自身施行绝对的统治；那位统治者公开显示出人所共知的自制和克制，这两种德行从所有人中自然溢出，适其所据地位，以一种有节制的行为去尊敬自己也尊敬别人，谨慎督促心灵与肉体，行为毫无造作。因此并无过失和暴力欲动来扰乱那似乎存于所有人心目中的美的秩序："在他们当中，你决不会发现任何人会因愤怒而吼叫，或者喜形于色而狂笑，而你一看到他们，就会断定，他们实在是在以高尚的生活为目标。"② 个人使自己作为一个伦理主体而臻于完善，其途径是通过形成一种恰当控制了的行为，那种行为显而易见，也是值得所有人铭记于心

① 柏拉图：《理想国》，402d—403b。

② 色诺芬：《居鲁士的教育》，Ⅷ，1，33。

的。

以上所述只是起初目的的一个粗略梗概，有一些总的特征可以用来表示，在古希腊思想中使性活动概念化、并使其成为一个伦理领域的做法。这一领域的成份——“伦理实质”——是由阿芙洛蒂情欲活动所组成的；也就是说，这些行为是天性所要求、并被天性与一种强烈的快感联系在一起的，而且被一种总是易于过度而叛逆的力所自然促成。企图对这种活动加以管制所赖以根据的原则，即“制服方式”，并未被定义为一种普遍的法规以决定什么是被允许、什么是被禁忌的行为，而是一种手法、一种规定享用方式的艺术，它取决于不同的形式（需要、时宜、境况）。要个人自身所作的那种努力，一种必要的苦行（ascesis），像一场要去打的战斗一样，像为要建立一种自我对自我的统治而要去赢得的一场胜利一样，以家庭或政治权威为其范式。最后，这种自制所与之接近的存在模式被认为是一种主动的自由，一种与人对真理的结构性、工具性和实质性关系不可分离的自由。

我们将看到，这种道德见解已产生了一系列严肃性的论题——牵涉到肉体、婚姻以及对情人的爱——这些论题表现出与后来将出现的那些戒律和禁忌有某种相似性。但我们不应让这种明显的连续性掩盖这样一个事实：伦理主体将不再以同样的方式而构成。在基督徒的性行为道德中，伦理的本质不是由阿芙洛蒂情欲活动界定的，而是由潜伏于内心隐秘处的某方面欲望以及一系列在形式和条件上

加以详细说明的行为所界定的。屈从所取的形式不是一种手腕，而是对法规的确认，是对宗教权威的恭顺。因此，与其说伦理主体的特征是在某种有魄力的活动中施行自己对自己的绝对统治，不如说是从处女性中找到其范式的纯洁以及自我节制。这样一来，人们就可理解，在基督教的道德中，为什么要将重要性赋予两种截然不同、但又互为补充的做法：一是将越来越具体地对性行为规范化；一是对欲望释义学和自我解释程序的发展。

表述得简单一些，我们可以说，关于快感，古典时代的道德思辨不是以行为的法规化为目的的，也不是以对主体的阐释为目的的，而是以态度的因袭化和某种存在的美学为目的的。之所需要因袭化，原因是性活动的节制，是一种没有限定的需要。本文的内容在这一方面是很清楚的：对人们所应遵从的生活规则提出建议的那些医生，要求丈夫尊敬妻子的那些道德家，以及对表现在情人之爱中的适当行为提建议的那些人，都未曾确切地说出在性行为或实践中该做或不该做的东西到底是什么。而且，这未必是出于作者的含蓄或羞耻感，倒是因为问题的症结在别处：性欲节制是对表现为自制的自由的运用，这种自制表现在主体的行为方式中，表现在他于男性活动中所展示的自我克制中，表现在他与别人结交的方式中。正是这种态度——而根本不是人们所作的活动及其所隐秘着的欲望——使人有义务对判断进行评价。这是一种道德价值，同时也是一种美学和真理价值。因为，只有以对真正需求的满足为目的，只

有通过尊敬人类的真正的统治集团，而且只有永不忘记自己相对于真理所处的位置，人们才能给自己的行为以这么一种形式，它能使人有个值得后人铭记的美名。现在，我们将看看性欲克制方面的一些大的论题——这些论题将会有一个远远超出希腊文化范围的历史的命运——是如何形成并阐述于前 4 世纪的思想领域中的。我不打算从快感和德行的一般性原理出发，而打算以人们用以实现行为的那些现存而被确认了的习惯为原材料：他们的饮食习惯、家庭管理习惯以及他们表现在恋爱行为中的求爱习惯。我将试图展示的是：这三种习惯在医学或哲学中是如何形成的，这些思考是如何导致种种忠告，这不是为了给性行为制定一些清规戒律，而是为了使其因袭时尚。这些因袭在饮食学中，被看成是个人与其肉体之间日常关系的一种艺术；在经济学中，是男人作为一家之主的行为的一种艺术；而在情欲中，是处于恋爱关系中的男人和情人之间交互行为的一种艺术。[①]

① 亨利·俎里的著作《柏拉图学派的破产》(«Le Renversement platonicien»)所提供的一个例子说明，可从存在于习惯领域和哲学思辨之间的关系角度来对希腊的思想进行分析。

第二部分

养生法

希腊人从道德角度对性行为所作的思考并不是着力为禁律辩护，而是因循一种自由的时尚——即自由人在他们的活动中行使的那种自由。这就产生了一种乍一看似乎是自相矛盾的状况：希腊人接受并盛行男人与男孩的性关系，而他们的哲学家却构想并阐发了禁戒这种关系的道德观；他们非常乐意对已婚男子寻求婚外的性快感表示支持，但他们的道德家却创造了一种丈夫只能与妻子发生性关系的婚姻生活的准则；他们绝不认为性快感本身是一种邪恶，或是一种天然的越轨的污迹，但他们的医生却为性活动与健康之间的关系发愁，并发展了一整套性行为的危害的理论。

让我们先来考虑一下上述最后一个问题。首先应该指出，希腊人的道德观主要不是着眼于分析性活动不同的病理学后果；也没有把性行为变成一个能使正常的与反常的或病态的性实践泾渭分明的领域。当然，这方面论题的讨论并不是绝对没有，但它与探究性欲、健康、生命与死亡关

系的普遍主题不是一回事。这种道德观的宗旨是对快感的享用加以界定——什么条件是有利的，什么活动是可荐的，什么样的节欲是必须的——根据某种爱护人体的方法。它的出发点与其说是“治疗”，不如说是“营养”，即一种养生之道，目的在于调整这种公认为对人体健康至关重要的活动。医学上对性行为的置疑，更多的是出自一种愿望：即想把性行为尽可能归入人体的健康及生活的管理之中，而不是出于对根除病理学的形态的关注。

第一章　一般养生法

为了认识希腊人赋于养生之道的重要性，理解他们对“养生法”所作的一般的解释，以及他们将养生法与医学挂钩的方法，我们不妨提一下两个有关养生之道与医学的起源的说法：一个见于希波克拉底的文集之中，另一个则出自柏拉图的著作。

希波克拉底，这位《古代医学》(Ancient Medicine)的作者，远没有认为养生之道是一种与医术密切相关的实践——医术的应用或延伸——而是将医学的诞生归功于人们对养生之道的基本的、必要的关心①。照他看来，人类之所以能摆脱动物的生活，是因为饮食的变化。他在书中写道：一开始，人类与动物吃同样的食物：肉和生的植物。这种食物能磨砺那些生命力旺盛的人，但体弱者却难以忍受，结果，有的人早夭，有的却长寿。人们因而寻找一种比较适合“他们的体质”的营养法，这就是养生术，其特征仍体现在我们现代的生活方式之中。有了这种营养法，疾病不那么猝不及防地致人于非命。人们还认识到，健康人的食物对病人并不适合，他们需要另外的食物。就这样，在探索一种特

① 希波克拉底：《古代医学》，Ⅲ。

别的符合病人状况的养生术的过程中，医学作为病人的一种恰如其分的"饮食"问世了。照这个起源说，养生法似乎是鼻祖，它引来医学，作为它的一个特殊的应用。

柏拉图则相反，他出于我们下面将要谈到的政治和道德的原因，对营养法的实践，颇有疑虑，或者至少是害怕自己与它关系过密。他认为，对养生法的关注是源自医学实践的一种转变①。开始时，阿斯克勒庇俄斯神教人怎样用剧烈而有效的药物去治疗疾病，愈合创伤。按照柏拉图的说法，荷马在描写特洛亚城下对墨涅拉俄斯和欧律匹卢斯的治疗时，提供了这种简单的医疗实践的佐证：吸去伤口流出的血，敷上一层药剂，并叫伤兵喝下和有去壳的大麦和研碎的奶酪的酒②。后来，人们舍弃了以往的艰难但益于健康的生活，才试图与疾病"亦步亦趋"，并通过施行养生术去维持那些羸弱者的生命，因为这种人长期病魔缠身，丧失了应有的活力。根据这个起源说，养生法是作为体弱时期的一种医术而问世的。但很清楚，如果按照柏拉图的见解，养生法(diaitē)不是一种原始的技艺，这并不是因为它不重要；在阿斯克勒庇俄斯或他的后继者的时代，人们之所以没有注意到养生法，是因为他们实际上遵循的那种滋养身体和锻炼身体的方法完全是顺乎自然的③。从这个观点出发，养生法确实可以说是医学的一种样式，但它成为医术的一个

① 柏拉图：《理想国》，Ⅲ，405e—408d。

② 事实上，柏拉图所描绘的细节与《伊利亚特》一书中描写的情况有些出入(可见荷马的《伊利亚特》，624—833)。

③ 柏拉图：《理想国》，Ⅲ，407c。

延伸部份，则是在它变成一种脱离自然的生活方式之后的事了；虽然它总是作为医术的一个必不可少的附属手段，这只是因为人们要治愈一个病人，不能不纠正那使他致病的生活方式①。

总而言之，不管养生法的知识被看作是原始的技艺或是一种后来的衍生物，有一点是很清楚的，即：养生法是一个十分重要的门类，可以用它来概括人类的行为。它代表了人们管理自己生活的方法，使得一系列法则得以固定，便于实施；它是行为问题的一种样式，属于一种必须加以保存、值得严格遵循的自然的准则。总之，养生法是完整的生活的艺术。

1. 恰当构想的养生法应包括的范围被一个目录限定了下来。随着时间的推移，这目录几乎成了惯例。它可见于《流行病学》的第四卷，包括“运动(ponoi)、食物(sitia)、饮料(pota)、睡眠(hypnoi)以及性关系(aphrodisia)”，亦即任何需要加以“调节”的事②。在运动方面，自然的运动(走路、散步)区别于剧烈的运动(竞走、摔跤)。该做哪类运动，运动的强度如何，是由一天中不同的时辰，一年中不同的季节，运动者的年纪以及他所消耗的食物所决定的。运动可与洗澡结合起来，洗冷水浴还是热水浴，也取决于季节、年

① 关于养生法对治疗疾病的必要性，见柏拉图的《蒂迈欧篇》89d。

② 希波克拉底：《流行病学》(Epidemics)Ⅵ，6.1。关于古代对这本书的不同解释，见希波克拉底的《著作集》(Oeuvres)，卷4，pp323—324。

龄、所作的运动、以及是在饭前还是饭后。在食物的养生法方面——吃与喝——必须考虑到摄入的食物的质与量、一般的身体条件、气候以及所从事的活动。排泄法——泄泻与呕吐——用于调顺消化道的活动并减轻它的重负。睡眠同样由不同的部分组成。按照养生法，这些部分可作多种变化：睡眠的长短，什么时候睡觉，睡的质量，床的硬度和温暖的程度。可见，养生法必须考虑人至少是自由民的物质生活的种种方面，即日复一日，一天 24 小时，从早起到夜眠的一切的一切。如果剖析一下养生法的各个组成部分，它实在像是一个日常生活的程序。迪奥克利斯[①]曾建议，养生法紧扣日常生活的过程，一步不差，从一觉醒来起到晚餐和上床，将注意力倾注到所有的活动中：早上的第一项运动，沐浴，身体和头部的按摩，散步，个人活动，体育锻炼，午餐，睡午觉，及另一轮的散步、体育锻炼、涂油、按摩、晚餐。养生法顾及所有的时间和人所有的活动，由此提出与人体相关的问题，并确立了一种生活方式。这种生活方式的形态、选择及变化都是从身体的角度来考虑的；但身体并不是唯一的养生法所关心的问题。

2. 在需要养生法的不同领域，养生法均需规定一种尺度。柏拉图对话集《情人》篇中一个对话者说："连猪都知道，任何与身体有关的事都需有个尺度。"所谓的有用便是

① 迪奥克利斯：公元前 4 世纪希腊医生。——译者

"恰到好处"，过量或不足便不成其为有用[1]。但这个尺度不能理解为只是对人体而言，它同样适用于道德领域。毕达哥拉斯的信徒们，这些对养生法的发展无可置疑起了重要作用的人，非常强调对肉体的爱护与对灵魂纯净、和谐的关心这两者间的关系。诚然，他们指望用医术净化身体，用音乐纯洁灵魂，他们还相信歌声和音乐能产生平衡机体的良效[2]。许多他们自定的食物的禁忌都有宗教和文化的意义；他们对吃、喝、运动及性生活方面陋习的批评，同时具有道德箴言的权威性及对于健康的明智规劝的实用性[3]。

即使在严格意义的毕达哥拉斯哲学的范畴之外，养生法也通常被理解为包括了维持身体健康和恰当看护灵魂这两个互相关联的方面。这是因为这两方面互相渗透，同时也因为那种遵守有分寸的、合理的养生法的决心和在实践行动表现出来的勤勉，恰是必备的道德的坚毅的明证。色诺芬笔下的苏格拉底在劝导青年通过运动有规律地锻炼身体时，也要他们重视这两方面的关系。他视其为一种手段，凭借它，人们能在战争中更好地保卫自己，不会被人称作

---

① 柏拉图(归于柏氏名下)：《情人》(The Lovers)，134a—d。

② 焦里的评注，见希波克拉底的《养生法》法文版，P.Xi。

③ "对于身体的疾病，他哼唱一种有疗效的音调，使病人恢复健康。其他则使病人忘掉病痛，平息怒火，驱除过度的欲望。至于他的饮食，中饭蜂蜜，晚饭一块饼干和蔬菜，有时也吃肉……照这样，他的身体一直保持同样的状况，就像是一条直线，不至于一会儿健康，一会儿得病，一会儿发胖，一会儿消瘦；而且，照他的话说，他的灵魂也一直表现出同样的特征。"毕达哥拉斯好像对运动员的养生法也提了一些建议。(见.帕菲利的《毕达哥拉斯的一生》，Life of Pythagoras，34，15。)

懦夫，从而更好地报效祖国，并赢得很高的奖赏（因此得以将财产及地位遗赠后代）。他相信这种实践能使人防止虚弱和疾病的侵袭；他还指出，在人们最不指望见效的地方，体育运动会带来人所意想不到的好效果；他还认为，身体不健康会引起健忘、胆小、坏脾气、发狂，以至到后来人所获得的知识会被从心灵中赶走①。

同样，身体的养生法的严格性，要有决心才能做到；还要靠一种必不可少的道德上的坚定性，使之有可能得到遵守。而且，柏拉图认为，这正是人们通过这些活动去寻求力量、美和健康的正当理由。在《理想国》第四卷中苏格拉底说，一个明智的人"不仅不会让他的身体沉溺于没有理性的兽性的快感"，不仅不会照此行事，他还想更进一步："甚至不是为了健康，也不认为他变得有力、健康、美观是一件要紧的事，而是为了最终达到适度。"身体的养生法应符合普遍存在的美学的原则，在这个原则中，身体的平衡是灵魂高贵的一个条件。"他将为灵魂的和谐而培植身体的和谐"——这将使他表现得像一个真正的音乐家②。因此，身体的养生法绝不应为身体的缘故而下大功夫。

在"养生"的实践方面，可能的危险是很容易认知的。如果说养生法的目标是防止过度，那么，人可能夸大给予它的重要性和让它承担的自主权。这个危险一般认为表现为两种形式。一可曰之为"运动的过度"，这是由于不断的锻炼，

① 色诺芬：《回忆录》，Ⅲ.12。

② 柏拉图：《理想国》，Ⅸ，591c—d。

使身体过于发达，结果心灵被包裹在一个过于有力的肌体中，变得萎靡了。柏拉图觉察到这种力量型运动的过错，声称他不希望城邦中的青年去从事任何那类运动①。

另一种表现形式则为“过分为健康状况发愁”，这就是对自己的身体、自己的健康，及些微小病的持续不断地警惕。柏拉图认为，这方面最好的例子是希罗迪柯斯所提供的。他被认为是养生法的奠基人之一。他自己是一个实践者，为自己规定了一套养生法，并一丝不苟照章行事。尽管如同垂死的人一般艰难地捱日子，他还是如此坚持了数年之久。柏拉图对这种做法从两方面加以指责：这是懒汉的特征，这种人对国家毫无用处。他们与那些认真的手艺人形成了鲜明的对比，手艺人闹了偏头痛也不会停下手中的活去包扎头，因为他们不能为无关紧要的医疗而浪费时间。这也是那些竭尽全力延长自然安排好的生命年限，企图不让生命逝去的人的特征。这种实践——不仅在道德上，而且在政治上——具有过份强调人对身体的爱护的危险②。阿斯克勒庇俄斯在政治上是精明的，他的治疗限于药剂和手术。因为他知道，在一个管理严明的国家里，谁也不会闲得靠看病、养病来打发时间③。

3．对过度的养生法的批评，说明营养的目的不是尽可

---

① 亚里士多德也批评运动的养生法及某些训练的过度。（见亚里士多德的《政治学》Politics，Ⅶ，16，1335b；Ⅷ，4，1338b—1339a。）

② 柏拉图：《理想国》，Ⅲ，406a—407。

③ 在《蒂迈欧篇》中，柏拉图断言：任何生物的寿命都是由命运决定的。

能延长生命和发挥身体的机能，而是使生命能在它那自然的年限中变得有用、快活。养生法也不应断然规定生存的条件。如果养生法只允许人生活在一个地方，吃一类食物，也不让人去作任何冒险，这不是一种好的养生法。养生法的妙用恰在于使人有可能去面对各种不同的情境。正是鉴于此，柏拉图对运动员的养生法持有异议。它是如此严格，以至一旦不再施行，便会大病一场。他倒希望他的战士们采用这样的养生法：他们需要像狗一样始终处于警戒状态；在作战中，他们将"忍受饮水、食物和冬夏季节的频繁变化"，但能保持一种"恒久的健康"①。显然，柏拉图的士兵们负有特殊的使命。然而，更为普遍的养生法也依循与此相同的原则。希波克拉底在他的《养生法》一书中强调，他的建议不是针对那些享有特权无所事事的少数人，而是对广大民众，对"那些做工、旅行、航行和置身于日晒和严寒之中的人们"②。这一章时常被理解为表现了对积极的、职业的生活方式的特殊兴趣。但值得注意的是它流露了——在伦理与医学两个方面——对装备个人以适应各种可能的环境的关心。人不可能也不应期待养生法去战胜命运和改变自然；所能指望的是，当不测之事临头时，它能使人比较敏捷地作出反映。养生法是一种战略的艺术，因为它使得人用一种理智而且有效的方式去回答不同环境的挑战。

---

① 柏拉图：《理想国》，Ⅲ，404a—b。

② 希波克拉底：《养生法》Ⅲ，69.1；参见R．焦里对希波克拉底的《养生法》作的评注，法文版，P.71。

就养身法唤起人们对身体及其活动的警惕来说，它提供了两种为个人所必须的注意力的方式。一种称之为"连续的"注意力，即对一连串事情的注意力。活动就其本身而言，很难说是好是坏，它们的价值部分是由它的前因后果所决定的；同样的东西（某种食物，一种运动方式，冷水浴与热水浴），可以被推荐，也可以被劝戒，这要看人是否已经从事或打算从事这类或别类活动（相继进行的活动应力求效果上的平衡，它们之间的对抗绝不能过度）。养生法还需要人们另一种"周详"的注意力，即一种非常集中而范围宽广的注意力。这种注意力必须被引向外部世界：它的自然条件及它的情感，这当然是指气候、季节、时辰、干与湿、冷与热的程度、风的变化、地区的特征及城市的布局。希波克拉底在他的养生法中所作的那些详尽的指点，就是帮助人们熟悉外部世界，从而调整自己的生活方式，以适应它们的种种变化。不能把养生法理解为包罗万象的、一成不变的法则的大全，它实质上是人们如何对自己所处的环境作出反应的指南，因而是一种关于如何调整人的行为以便适应环境的专题论文。

4．最后，养生法不满足于传达医生的告诫，叫人们被动地服从。从这个意义上说，它是一种生存的技能。历史上，医学和体育学曾为它们各自确定正确养生法的能力争执不休。不要卷进这历史的纷争中去吧。必须牢记的是，不要把养生法看作是对他人的权威的毫无疑问的服从；对

个人来说，养生法是有关他本人和他的身体的一种审慎的修持。为了遵守正确的养生法，有必要请内行的人赐教，但两者的关系应表现为说服的形式。如果一种养生法是合理的，能根据时间与环境恰当地调整自身，这种养生法必定同时是深思熟虑、谨慎周到的。医药和手术固然作用于人的身体，人的身体也屈从于它们的作用，但养生法却启导心灵，不断向心灵灌输它的原则。因此，在《法律篇》中，柏拉图把医生分为两类：一种是适于为奴隶治病的医生（他们本身通常也是奴隶），他们只管给药方，不作任何解释；另一类是身为自由民并为自由民看病的医生①，他们不满足于仅仅开药方，而是与病人交谈，从病人及病人的朋友那儿了解病情；他们开导病人，劝戒病人，用讨论方式说服病人。病人一旦被说服，便可能开始一种正常的生活。从高明的医生那儿，一个自由民能期待比严格意义上的治疗多得多的东西，他应获得他整个生活的合理的布局②。《回忆录》有个短小的章节，清楚地表明了一个观点，即将养生法视为一种有关自我的具体而积极的修持。在这篇文章中，苏格拉底极力使他的弟子们不顾他们的社会地位如何，一概获得"独立"。为此，他敦促他们掌握（向他或向其他老师学习）一个有教养的人应具备的知识，以有用为其限度，仅此

① 拉柏图，《法律篇》(Laws)，Ⅳ，702b—e。

② 见柏拉图的《蒂迈欧篇》。在书中，柏拉图总结他对养生法所发表过的看法："让它能对人体及从完整意义上来讲的生物加以治疗，并成为一种最佳途径，把人引向合理的生活，既能管理他人又能管好自己。"（见柏拉图，《蒂迈欧篇》，89d。）

而已。它们是几何、天文和数学的精髓。他还建议他们"小心他们的身体。"这个"小心"应辅之以常识，还应变成对自身的小心的看护：自我观察，同时——不可忽略——作记录。"每个人都应一辈子观察自己，弄清楚什么样的食物、饮料和哪一类运动适合自己的体质，以及他应怎样调整自己以享健康之乐。"成功的身体管理要想成为一种生存的艺术，必须包括静下来写作，以自己为主题；借助于这个笔记，个人将能赢得他的独立，能对有害和有益的东西作出明智的抉择。"因为凭借你对自己的关注，你比任何医生更能发现什么是适合于你体质的东西。"[1]

总之，养生法的实践作为一种生存的艺术，不仅是一套预防的措施，仅为防止与治愈疾病，还是一整套自我塑造的方法，使人成为一个对自己的身体给予恰当、必要和充分的关照的国民。这种关照遍及日常生活，使得重要的或普遍的生存活动具有道德上及健康上的意义。它制定了有关人及周围自然环境的周密的战略；最后，它倡导个人实行自我装备，以具有合理的行为方式。在这自然而合理的生活管理中，性关系应被放在什么地位呢？

① 色诺芬：《回忆录》，Ⅳ，7。

第二章 快感的养生学

两篇关于养生法的论文现在呈现在我们面前，它们都来自希波克拉底的文集。其中较先的、也是较短的一篇为《健康养生法》(A Regimen for Health)，它长期来被视为是《人类的本性》(The Nature of Man)①一书的最后部分。另一篇为《养生法》，阐述得较为充分。此外，被奥里比西乌斯收在他的《医学大全》中的迪奥克利斯的有关摄生学的著作，极其具体地规定了日常生活的法则②。最后，就是这个生活于4世纪末叶的迪奥克利斯，被认为是另一本篇幅很小的著作的作者，它收集在艾格那的保罗的著作中。在这部著作中，作者告诉人们怎样去发现自身疾病的最初症兆，并提供了一些季节性养生法的普遍原则③。

虽然《健康养生法》丝毫没涉及性关系这个论题，《养生

---

① 见琼斯对希波克拉底的著作的介绍，罗布经典丛刊(Loeb Classical Library ed)，卷四。

② 奥里比西乌斯：《医学大全》(Collection des médecins，卷Ⅲ，pp.168—182)。

③ 艾格那的保罗：《外科学》(Chirurgie)，B.Brian译本．对古代养生法的论述，见史密斯的《古代养生法的理论的发展》(The Development of Classical Dietetic Theory)，pp.439—448。

法》却包括有关这个问题的一系列建议和规定。此书的第一部分是对决定养生法机制的普遍原则的思考。作者承认，他有好多先行者，其中一些人已在各自不同的方面提出好的建议；但他认为，他们中没有人将提供讨论的课题展开充分的论述，原因在于，"要正确论述人类的养生法"，必须具备包括人的一般的本性、人的原始构成，及人应运用于自身的原则等方面的知识和洞察力①。作者认为，养生法的两个基本的组成部分是营养和运动，后者造成消耗，而食物和饮料则作为补偿。

书的第二部分从养生法的要素应具有的性质和效果出发，讨论了养生法的实践。作者先对场所作了评论——高的或低的，干的或潮的，面对这样那样的风；随后开始评价食物（大麦或小麦，考虑到它们的研磨细度，揉面团的时间，以及加在面粉中的水的量；肉，是按它们不同的种类加以区分的；水果和蔬菜，则按它们不同的品种一一加以评价）；接着是沐浴（热水浴还是冷水浴，洗于饭前还是洗于饭后）；再就是呕吐、睡眠、自然的运动（如听、讲、想、走等）以及剧烈的运动（如跑、械斗、摔跤和拳击等，它们是在尘土中进行或是身体抹了油后再进行）。在枚举养生法的种种成分时，性活动只是一笔带过——一是在谈论洗澡和抹油的时候，还有就是在说到呕吐的时候——这样提是由性活动的三种后果所决定的。其中两种表现为质：发热，是由于剧烈

① 希波克拉底：《养生法》，I，2，1。

的运动以及潮湿物质的排泄所致；还有发潮，是因为运动引起身体中某些东西的溶化。第三种后果表现为量，即排泄造成体重减轻。“性交使人消瘦、发潮和发热。发热是由于辛苦和潮湿物的排泄；消瘦是因为排泄；发潮则来自剧烈运动溶化的体内物质的残物。”①

此外，在《养生法》的第三部分，确实可以找到一定数量的对性活动的规定。这部分的最初几页类似一种大的健康年历，即一种永久的有关季节以及相应的养生法的历书。但作者指出，提供一个普遍的公式，从而解决运动与食物的适当平衡的问题，这是不可能的。他强调有必要注意情境、个人、地点及时间的变化②；不应把这个历书当作不可更动的秘方来拜读，而应作为人应懂得如何去适应环境的战略原则。总之，书的第二部分主要论述了养生法的成分和这些成分的性质(性关系的问题只是顺便带过)，而书的第三部分在一开始就表现出对环境变化的特殊兴趣。

一年分成四季，这是尽人皆知的。但这些季节各自又可细分为更小的周期，可以按星期甚至以天计算。这是因为每一个季节的各自特点表现在不同的阶段里。于是，突然地改变一个人的养生法不免是危险的，像运动一样，骤然的改变会带来有害的后果——“‘一点一点地变’，是一个万无一失的原则，特别是在这一种换成那一种的情况下。”这就是说，“在各个季节中，养生法的不同的项目应逐步改

① 希波克拉底：《养生法》，II，58，2。

② 希波克拉底：《养生法》，III67，1—2。

变。”[①]因此，冬季的养生法按季节本身的要求，应定为44天一个周期，即从昴星团的隐没到冬至，再接一个完全相等的周期，随后是养生法的缓解时期。春天以32天的一个周期开始，从大角星的升起和燕子的归来到春分，其间是以8天为单位的6个周期。夏季接踵而来，它包括两个阶段：从昴星团的升起到夏至，再从夏至到秋分。从那时起到昴星团下沉，人们应化48小时为“冬季养生法”作准备。

作者没有让他的养生法面面俱到，去适应那些小的阶段的需要，而是根据一年中不同周期各自的特点，制定了一个比较具体的总战略。如果说，这个战略不是依据对立或是对抗的原则，那就是基于补偿的原则。寒冷的季节应以使人发热的养生法来平衡，以免身体被冻坏；反之，酷热季节需要一个使人和畅、凉快的养生法。但它应该同时顺应相仿和一致的原则，即一个渐渐变得温暖的季节需要一个温和的、渐变的养生法。当植物处于生长的准备阶段，人也同样应该为他们身体的生长作准备；就像树变得坚强而生气勃勃以抵御冬天的严寒一样，人应该“勇敢地”面对严冬，从而磨砺自己，而不应该畏寒而逃。

这便是调整性活动的总的依据，即按照本书的第二部分的总观点，注意热与冷、干与潮的相互作用所产生的后果。这方面的建议在食物的规定和对运动与排泄的忠告这

---

① 希波克拉底：《养生法》，Ⅲ68.10。同样可见希波克拉底的《人类的本性》(The Nature of Man)，9，以及《箴语》(Aphorisms)，51。同样的论题可见亚里士多德的（据推测）《问题》(Problems)，XXVIII，1，迪奥克利斯的《养生法》(Regimen)和奥里巴西乌斯的《医学大全》。

两部分占了很大的比重。冬季，从昴星团的沉落到春分，是一个要求养生法具有去湿、发热效果的季节，因为这季节既冷又潮，所以，烤的食物比煮的更可取，还可吃纯小麦面包，少量干茶，少量稍微稀释过的酒；可做各类运动(跑步、摔跤、散步等)；跑步锻炼后应洗冷水澡，它会使身体发热；但在从事其它运动之后，应洗热水澡；性生活可以比较频繁，特别是年纪较大的人，因为他们的身体容易发冷；湿性体质的人一月催吐三次，干性体质的人两次①。在春季，气候比较温暖、干燥，人必须为身体的生长作准备。这时，烤的与煮的食物应吃得一样多，还应吃有水分的蔬菜，多洗澡，减少性活动及催吐的次数，一月吐两次即可，甚至还可再减少，这样身体才能仍不失为"纯正的肉体"。随着昴星团的升起，夏季来临了。这时，干燥成了养生法的大敌，应喝掺水的淡的白酒；吃大麦饼、煮的或生的蔬菜，为的是吃后不使身体发热；禁忌催吐并尽可能减少性活动；少运动；不要跑步，跑步会消耗身体的水分，也不要在阳光下走路，在尘土中摔跤较为可取②。一挨近大角星升起和秋分时刻，便需要比较温和、潮湿的养生法。对性的养生法，书中没作专门的论述。

迪奥克利斯的《养生法》，与希波克拉底的相比，要简单得多。但它对日常生活的论述却相当具体，占了全书的一大部分；早起后应立即按摩，以防止身体变得僵直；睡觉应

① 希波克拉底：《养生法》，Ⅲ，68，5。

② 希波克拉底：《养生法》，Ⅲ，68，11。

采用一定的姿势("即不要太舒展也不要太弯曲",仰睡则万万不可),总之,一天中所有重要的时刻都有一番讲究,如洗澡、擦身、抹油、排泄、散步,以及相应的食物①。性快感的问题以及对它的调整只是从它与季节变化的关系上去考虑的,而且只是在提请人们记住一些普遍的平衡的原则之后说到这个问题的:"我们身体的能量不能被其它的能量所摧毁,这对我们的健康是至关重要的。"但作者对此只作了简单的概括:首先,任何人都不应该"经常不断地性交";再则,性活动对"寒性的、湿性的、忧郁的以及肥胖的人较为合适",对瘦的人最不合适;一生中有些阶段,性交是比较有害的,如老年人以及"正从童年时期向青年时期过渡的人。"大约在一本后来的论著中(它被认为是迪奥克利斯给安提柯一世国王②的一封书信)提出的快感的管理,在总体上与希波克拉底的提法非常接近:在冬至,人最容易伤风,性活动不应受限制。在昴星团出现的那段时间,苦胆主宰着人体,人必须好好地节制自己的性行为。在夏至,人甚至应该完全弃绝性活动,这时黑胆在人的肌体占有主导地位;一直到秋分,人有必要放弃一切性活动及催吐③。

这个快感的养生法有好些方面值得我们注意。比起运动,特别是食物在书中所占的篇幅,性的问题占的篇幅很有

---

① 奥里巴西乌斯:《医学大全》,Ⅲ,pp.168—178。

② 安提柯一世(约前382—前301),原亚历山大部将,前306年据小亚细亚称王。

③ 艾格那的保罗:《外科学》。这个性的养生法的季节性的节奏长期为人们所接受,从帝国时期塞尔苏斯的著作中又可看到这种提法。

限。就与养生法有关的观点来看，食物的问题——鉴于它们不同的性质，以及消耗这些食物的各种情况（无论是一年中不同的季节还是肌体不同的状况）——要比性活动重要得多。此外，养生法的当务之急绝不在于行动的方式上：它从未涉及性关系的类型，它的“自然的”姿势或是不合式的做法；也从不关心手淫和性障碍的问题，以及避孕的方法——后两方面后来变得非常重要①。性关系是从整体上加以考虑的，因为这种活动的重要性不在它所采用的种种方式，应该搞清楚的是是否应该进行性活动，它的频繁的程度，以及在怎样的情况下进行，而性活动的问题主要是从环境及量的方面提出来的。

而且，这个量是不能用精确的数字来计算的。人总是保持在一个大致有数的范围内：较大量，较小量，或者尽可能少量地享用快感。这不等于说把注意力放在这个问题上是多此一举，而是表明，谁也不可能事先决定好性活动的节奏，因为性活动引起与环境和身体间的不同的质——干、热、潮、冷等发生相互作用。如果说，性行为确实是养生法关心的一个问题，性行为的确需要加以“节制”，这是因为，它们产生——通过身体的运动及精液的射出——热、冷、干和潮的后果，它们使得决定人体平衡的各种要素的水平提高或者降低，因而改变了这个平衡与这些要素在外部世界相互作用之间的关系：发热或干燥对寒性、湿性的人体有好处，

① 可是请注意迪奥克利斯关于仰睡的姿势的议论，其中涉及到遗精的问题。见奥里巴西乌斯的《医学大全》，Ⅲ，pp.168—178。

但如果季节和气候本身既热又燥，这种好处就没有那么大了。养生法的作用不在于确定性活动的量，和决定它的节奏。假定对性关系只能从它的一般特点上加以解释，养生法的作用便在于协调质的变化，并按照环境的需要制定调整的方案。顺便提一下，我们可能注意到，亚里士多德学派的论著《问题集》的作者，是唯一从这个质的生理学的一条最著名的原则（即，总的来说妇女是寒性和湿性的，男人则是干性和热性的）推断出，性关系的活跃期两性是不同的，女人最适宜在夏节进行性交，男人性欲最强的时候却是在冬天①。

可见，养生法提出性实践的问题，不是作为一系列方式不同、价值不同的行为，而是作为一种"活动"来对待的。对这种"活动"是任其自由还是加以限制，要从时间上去考虑。这一点使得这个养生法与后来基督教对牧师职务的某些规定很相似。确实，后者有些用于减少性活动的准则，在本质上也是视时间而定的，但那些准则不仅更精细，而且作用的方式也截然不同：它们规定什么时间性活动是允许的，什么时间是应该禁止的；而这种严格的划分是按照各种变化确定的，如宗教年份、月经、怀孕期，或生育之后的一段时间②。

① 归于亚里士多德名下的《问题集》，Ⅳ，26 和29。希波克拉底：《养生法》，Ⅰ，24，1。

② 关于这一点，弗兰德林的著作《接吻的适宜时间》(Un Tempus Pour Embrasser)(1983)值得一阅。它引用7世纪的资料，说明对允许和禁止性活动的时间加以区别的重要性，并提供了这个节奏规律所具有的许多形式。人们从而可以知道这种时间上的考虑与希腊养生法的环境上的谋略区别在何处。

与此相反，在古代医学的养生法中，变化是渐进的；也不按赞同或禁止这两种方式来行事，而是建议不断地在性活动的多与少之间摆动。对性行为，也不是依据一个死的时间的界限来断言是正当的还是不正当的，而是认为性行为置于个人与世界、性格与气候、身体素质与季节特性的交叉点上，是一种多少有些有害结果的活动，因此应该多少加以限制。性实践须谨慎，三思而行。总之，性快感的问题不在于决定人人皆宜的、统一的"工作日"，而在于怎样最准确地推测出它的最佳时间和恰当的频繁度。

第三章 冒险与危险

性快感的养生法，并没有因节制性活动的需要而助长一种从本质上否定性行为的臆想。性快感不是什么按原则应被禁止的东西，与性快感有关的问题全然在它的享用上，这种享用应与身体条件及外部的环境相协调。然而，性实践需要求助于谨慎的养生法，并需十分留心。这有两方面的原因。这些原因暴露了对性活动的后果的某种担忧。

1．第一方面的原因是有关性行为对人体所产生的后果。假定有些体质总的来说能从性活动中受益，像那些苦于体内粘液过多的人——性交能促进液体的排除，使它们不致于在体内腐败；又如那些消化不良的人，他们的身体在自耗，他们的肚腹又冷又干，性交使他们的体液得以增加①。但对那些身体和脑部液体充盈的人，性活动的后果是大有其害的②。

但是，尽管这个评价不偏不倚，这种矛盾心理情有可

① 希波克拉底，《养生法》，Ⅲ，80，2。
② 同上，Ⅲ，73，2。

原，性活动仍一直是一个相当令人生疑的对象。迪·莱厄提乌斯转述了毕达哥拉斯的一种说法："冬季适于多性交，夏天则应忌戒；春秋季的性活动虽不如夏季那么有害，但总是有害而无益的"。这种季节性的养生法的普遍要求清楚地暴露了一种性活动在本质上是有害的、需要不断加以节制的观念。他接着引用了毕达哥拉斯对有人提出的最佳性交时间问题的回答："当你打算失去你的体力的时候。"[1] 但毕达哥拉斯不是唯一表明了这种担忧的人。迪奥克利斯的《养生法》也援引了"尽可能少"以及"力避重害"的法则，此书纯粹是从医学及摄生学的角度来展开的，旨在确立将性快感造成的危害减少到最底程度的条件。亚里士多德的《问题集》，则把性行为的后果比作是如同将植物硬从土壤中拔出，根部不免受到损害。作者告诫人们不到万不得已的地步不要发生性关系[2]。总之，这书的任务是决定什么时候从事性活动是有益的，什么时候是有害的，人们可以从中瞥见一种总的限制性快感享用的倾向的端倪。

有一种观点也表露了对性快感享用的怀疑态度。它认为人身上好些最重要的器官受性活动的影响，会因纵欲而受累。亚里士多德说过，头脑首当其冲感受到性行为后果，因为它是全身中"最冷的部分"；精液的排泄，由于吸收了肌体中"纯粹自然的热量"，因而造成一种总体上发冷的后

---

① 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，Ⅷ，1，9。

② 奥里巴西乌斯：《医学大全》，Ⅲ，181；亚里士多德名下的《问题集》，Ⅳ，9，877b。

果[1]。迪奥克利斯把胆囊、肾、肺、眼睛和脊髓列为最受纵欲影响的器官[2]。按《问题集》所说，眼睛和肾受害最大，因它们为性行为付出的要比其它器官多，而且太热会使它们内部液化[3]。

这些多种器官的相互联系，解释了许多与性活动有关的病理现象，它们都是由没有遵循必要的节欲的法则所致。不难发现，几乎没提到——至少是男人[4]——完全禁欲会带来的危害。控制不当的性行为造成的疾病常常表现为纵欲，诸如有名的"背部肺结核"。希波克拉底在《疾病论》中对这疾病下了定义，西方医学又不惜笔墨描述了它的病因：这种疾病"特别爱光顾新婚夫妇"和"热衷于性交的人"。它肇事于骨髓（像我们将会发现的那样，骨髓被认为是精液的所在地），使人产生一种整个脊柱的震颤感；睡眠时，精液不知不觉跑到大便和小便中，病人便失去了生育能力。一旦这疾病伴之以头痛和呼吸困难，病人即死到临头。软性食物及排泄的养生法可能会起死回生，但必须经过一年戒绝酒、运动和性关系之后方能奏效[5]。《流行病学》也提到一些人，他们因贪欲而重病缠身。亚布代拉的一个居民就是一例，饮酒和性关系致使他发烧，开始时伴有呕吐、心

---

① 亚里士多德：《动物的繁衍》(Generation of Animals)，V，3，783b。

② 奥里巴西乌斯：《医学大全》，Ⅲ，p.181。

③ 归于亚里士多德名下的《问题集》，Ⅳ，2，876a—b。

④ 但是，我们将发现，性交被认为是妇女的一种健康因素。而且，《问题集》作者观察到，一个保养得当的健康男子，如果不从事性活动，会为胆汁所侵扰。

⑤ 希波克拉底：《疾病论》(diseases)，Ⅱ，51。

痛、口渴、黑尿和舌干等症状；经过一次又一次高热的骚扰，直到第24天才出现转机。但另一个来自美里波亚(Meliboea)的青年，一连病了24天，呼吸道和消化道也出了问题，最后死于昏迷之中，祸根也在无休止的狂饮和享用快感[①]。

运动员的养生法常应其极端而遭人非议，但却又被引为人能从节欲中得到好处的例子。在《法律篇》中，柏拉图提请人们注意这一点，塔伦图姆的伊柯乌斯，奥林匹克的优胜者，他是如此渴望胜利，又"拥有如此技艺、节制和勇气，为了比赛的缘故，在整个强化训练期间，他绝不接触一个女人——或一个男孩"。据说克里申、亚斯蒂卢斯和迪奥庞普斯也同样[②]。难怪乎有好些与这方面实践有关的论点，如在作战中同在竞赛中一样，严格的禁欲是成功的一个条件；如果运动员希望具有战胜对手的优势，先要在道德上战胜自己，而且，为了保存体力，有必要节欲，不让性活动无谓地消耗体力。但妇女需要性关系，这样，为她们肌体所必需的排泄才能变得正常。男人能够——至少有些例子——储存他们所有的精液；严格的禁欲远不会加害于禁欲者，而是使他们的力量整个保存下来，经过累积和凝聚，最后达到一个更高的水平。

那么，对于养生法的要求，就出现一种自相矛盾的现象：人们寻求性活动与节欲之间平衡，这性活动不能说是

① 希波克拉底：《流行病学》(Epidemics)，Ⅲ，17，case 10；Ⅲ，18，case 16。

② 柏拉图：《法律篇》，Ⅷ，840a。

一种邪恶，可对它"减少"似乎总比"增多"更好。一方面，人体自然会产生一种有生命力、繁殖力的物质；另一方面，刺激生殖器，使它勃起的举动实为冒险，从原则上讲，它损害人的体质，在后果上则是危险的。整个人体，特别是它的那些最重要、最脆弱的器官，为那本质使然的消耗付出昂贵的代价；然而，留住那极力外逸的东西却成了扭曲肉体的一种手段，因为这东西的能量极其强大。

2．对后代的关心也唤起了人们对性快感享用的警惕性。众所周知，大自然早已安排好了性的结合，使人得以血统传延，人类得以生存下去；同样不言而喻的是，为了上述的缘由，大自然使得性关系与如此强烈的快感联系在一起。但血统从质及价值上讲，却是脆弱易断的，漫无目的的寻欢作乐是危险的，如果随随便便地交孕，将来的家庭会陷入危境。在《法律篇》中，柏拉图严肃地强调对这种情况加以防范的重要性，这对城邦、对做父母的都有利害关系。有一些新婚夫妻第一次发生性关系时应采取的措施，这儿是传统认为的与第一次性行为有关的价值和危险：在结婚那天的白昼和夜晚，不能干任何与婚事有关的丽行，"因为那开端被人类奉为神祇、万物的救世主——如果她得到每一个享用她的人应有的尊敬的话。"但是，贯穿整个婚姻生活的日复一日的警惕也同样必要，事实上，谁也料不到"在哪个白天或夜晚"神灵会来助人生育；因此，整年，及至整个一生，特别是在生育的年龄，人必须"谨慎，并

避免有意去干任何引起病端的事，或卷入任何不法的勾当。要不然，人将不可避免地把它们的后果烙在胎儿的身心上”；人其实是在冒“生养那种畸形的、不可靠的、身心不正的后代的危险。”①

人所担心的性活动的危险以及由此而来的防备与三个重要的问题有关。首先，是父母的年纪。男人被认为能生出最佳婴儿的年纪相对比较晚，柏拉图说是从30到35岁，而对女孩，他限定的结婚年龄是从16岁到20岁②。亚里士多德也提到男女结婚年龄的差异，他坚信非有这一条不可，这样才能确保生出健壮的后代。他还认为，因为这个年龄的差距，丈夫与妻子将同时进入生育能力下降及至差不多完全丧失生育能力的阶段；而且，在生命这一阶段孕育的孩子将使父母受益，即在他们老迈之时，孩子正好到了可以接过它们卸下的担子的年纪。他说：“因此，妇女应在18岁左右结婚，男人则在37岁左右，如果遵照这个年纪，男女结合时双方的身体都还在它们的强壮时期。”③

另一个重要问题是父母的“营养”。纵欲当然要避免，小心不要在醉酒时受孕，同时，还要遵守一个全面的、不间断的养生法。色诺芬赞扬利库古斯的立法及措施：它们使

---

① 柏拉图，《法律篇》，Ⅵ，775d—e。

② 同上，Ⅳ，721a—b；Ⅵ，785b。在《理想国》中，男的生育被指明为从25岁到50岁。女的从20岁到40岁（见柏拉图的《理想国》，Ⅴ，460e）。

③ 亚里士多德：《政治学》Ⅶ，16，1335a。关于在雅典结婚的年龄可看拉塞的《古希腊的家庭》（The family in Classical Greece），pp.106—107.162。

得父母强壮，从而确保孩子健康；注定要做母亲的女孩不该喝酒，如果要喝，只能是掺了水的酒；她们吃的面包和肉要仔细斟量配置；她们也像男人一样要求从事体育锻炼；利库古斯甚至组织男人女人都参加“赛跑和力量比赛，因为他们相信，如果父母双亲都强壮，将会生出更加健壮的孩子。”① 亚里士多德则不同，他反对艰辛的运动养生法，而倾向一种为公民所需要的养生法，它能有助于市民形成为他们的活动所需要的素质。他说：“最好的习惯介于运动员及病人的习惯中间，因此，应在形成这种习惯上化力气。但这种努力绝不可是剧烈的和专门的，不能像运动员那样干；它是一般的努力，直接与一个自由民的所有的活动挂钩。”② 对妇女，他所推崇的也是能赋于她们这样素质的养生法③。

至于一年或一个季节中什么时候最有助于获得优良的后代，看来是由一大堆复杂的因素所决定的。显然，对这类问题的警惕，使得妇女检查官无暇旁顾——按柏拉图的打算——他们应监督夫妇婚后10年的品行，这是一段需要或允许夫妇生育的时间④。亚里士多德简明地说过，他那时

---

① 色诺芬：《斯巴达人的体格》(Constitution of the Lacedaemonians, I，4)。在《法律篇》中，柏拉图论述了在交孕时，父母醉酒的影响(见柏拉图的《法律篇》，VI，775c—d)。

② 亚里士多德：《政治学》，VII，14，1335b。

③ 据色诺芬所说，年轻的斯巴达夫妻被告知不要过于频繁地发生性关系，这样有可能得到强健的孩子；由于性交受到限制，双方的欲望必然会增强，他们这时得到的孩子一定会比他们互相滥施欲望时获得的孩子更活泼有力(见色诺芬的《斯巴达人的体质》，I，40)。

④ 柏拉图：《法律篇》，784a—b。

代的医生和博物学家能向人们传授他们在这个问题上的见地。他认为丈夫和妻子应掌握这些知识，他说："医生能讲出所有夫妻应该知道的自己身体状况良好的时间"(照传统说法，冬天是最好的)，至于"自然科学家"，他们"坚持北风比南风更宜人"①。

鉴于所有这些必要的预防措施，很清楚，如果人们要想避开可能的危险并获得理想的果实，对生育之事要小心备至，甚至必须有全面的道德规范来指导它。柏拉图要求夫妻双方千万记住，他们有待于把"最高贵、最健全的孩子献给城邦"。如果他们明智地为自己打算并对自己的行为负责，就必须遵循人类应完成自己既定使命的这一原则，认真对待生育的问题。"如果他们不把智慧用在这个问题上"，或是缺乏智慧，他们便会一败涂地。因此，"新郎应理智地对待新娘和生育问题，新娘也一样——尤其是在他们还没有孩子的时候。"②说到这里，我们不禁想到亚里士多德的《问题集》中的一段议论：如果说，人类的孩子与父母不相像的例子屡见不鲜，这是因为，父母在发生性关系的时候，脑子里有很多杂念，没有将注意力集中在他们正在干的事上③。从事性活动的目的只有一个，即生育。后来，在肉体世界里，这是一条必不可少的法则，可以此来为性行为辩解。如果只是为了不使性交成为道德上的罪恶，没必要固守这样的目

① 亚里士多德：《政治学》，Ⅶ，16，1335a。
② 柏拉图：《法律篇》，Ⅵ，783d—e。
③ 归于亚里士多德名下《问题集》，Ⅹ，10。

的，但如果人想使自己能指靠孩子，和孩子共享天伦之乐，并对城邦的安危尽匹夫之责，全身心的努力是必须的：不松懈地注视着性快感享用上的危险，以及那些对自然赋于我们的使命的威胁①。

① 柏拉图在《法律篇》中要求妇女的生活中避免过分激烈的快感与痛感。

第四章 行为、消耗与死亡

尽管性快感的享用成了个人与自己肉体关系上的难题，并使有关它的养生法难以确立，但究其原因，却不能简单归咎于它被怀疑为某些疾病的原因，或是人们担心它的后果会危及到自己的后代。希腊人的确没有把性行为视为邪恶，一种应在道德上加以否定的东西。但那时的教课书却提供了为性行为担忧的证明。这种担扰表现在三个方面：性行为的方式，它所需的代价，以及与它联系着的死亡。如果从希腊人的观念中只看到性行为的积极的价值，似乎是偏颇的。医学和哲学将性行为描绘成：以它的冲动来威胁人应实行的自我控制和自我主宰；以它造成的精疲力尽，耗去了人应保存和维持的体力；以它对人类的延续的保证，预示着个人死亡的来到。如果说性的养生法是重要的，不能简单地解释为纵欲会导致疾病，而是因为从总的来说，在性活动中，人的控制力、体力和生命都陷入了险境。为性活动制定了一个节制性的、因循时尚的养生法，既是为了防止人们为此害病，也是为了使人形成、发挥并证明一种个人的能力，它表现在：能控制冲动，不使性活动超出适当的限度；能保持住自己体内的能源；能在带来新的生命的同

时，接受死亡对自己的挑战。这种有关性活动的人体养生法是一种健康的保护措施，同时也是一种生存的运动。

1．性行为的激烈性。在《斐列布斯篇》(Philebus)中，柏拉图谈论了性行为的问题。他将性快感的影响描绘成总是掺杂着一些苦恼：性快感主宰着人，有时使人因狂喜而乱跳，以致脸色陡变，做出各种各样古怪的姿势，怪模怪样地喘息着，发狂地嚷叫啼哭，完全丧失了理智……他禁不住要对自己这样说，当他沉醉于这等乐事，他都快乐得要死去了。别的人也是这般模样。他越是姿肆放纵，不加节制，便越是狂热地用整个身心去追求这种快感。"①

希波克拉底被认为持有这样的见解：情欲高潮表现为癫痫性的发作。此话究其源，见于奥卢斯·盖利乌斯的文章："希波克拉底，这个具有神的智慧的人，相信性欲是一种可怕的疾病，我们的乡巴佬称之为'选举病'，他亲口说过：'性交是一种短暂的癫痫发作'。"②其实，这种讲法出自德谟克利特之口。希波克拉底在他的论文《种子》(Seeds)中，一开始就对性行为作了详细的描写，他的描写与另一种传统的典型相吻合，即亚波罗尼亚的迪·莱厄提乌斯的典型。这个传统的典型（也为亚历山大里亚的克莱芒所刻划）不具有癫痫病的病理特症，而是一种热化的、呈泡沫状液体的物理现象。《教育者》(The Pedagogue)写道："有人认为生物的精液

① 柏拉图，《斐列布斯篇》，47b。

② 奥卢斯·古瑰斯，《雅典之夜》(Attic Nights)，XIX，2。

是血的泡沫化的物质。两体交合时，血液受到很大的搅动，并为男性的自然的发热而加温，形成了泡沫，布散在输精管中。亚波罗尼亚的迪·莱厄提乌斯以这种现象来解释"性欲"①。希波克拉底的《种子》论述了关于液体、搅动和散精的总的观点，他采用描写性的手法，完全围绕"射精的图解"来布局的。这个图解无一例外的适用于男人和女人；并可用以解释男女的相互对抗和冲突以及一方对另一方的控制和主宰。

性行为被分析为一个自始至终的机械行为，目标直指最后的射精②。首先，生殖器的磨擦及波及全身的运动产生一种总的发热的效果；此后，随着搅扰，热效渗入体液，遍布全身，体液流动加快，"泡沫"由此而成。"所有液体被搅动时都会以同样的方式产生泡沫。"在这个阶段，"分离"的现象出现了，这个泡沫状液体的最活跃的、即"最丰富最有力的"部分被带到头脑和脊髓，顺势进入腰部。然后，这温暖的泡沫到达肾脏，从那儿经过睾丸到达阴茎，在这儿，由一阵剧烈的痉挛将它射了出来。这个过程，在开始，当两性结合及"生殖器磨擦"的时候是自觉的、但也可以用一种完全下意识的方式进行，这即是夜里偶而出现的遗精。《种子》中提到这种现象：当工作或其它活动使身体发热时，体液开始不知不觉生出泡沫，"它的行动同在性交时一样"，结果，随着梦幻，精液射了出来。这无疑映证了人常挂齿的

---

① 亚历山大里亚的克莱芒：《教育者》，Ⅰ，6，48。参见R.焦里斯编辑的希波克拉底的《著作集》(Oeuvres)，卷六。

② 希波克拉底：《种子》，1—3。

原则：即梦至少是有些梦暴露了人当时的身体状况[1]。

希波克拉底的描绘确立了一种普遍的男女性行为的同型性。它们的过程是一样的，不同的是女人的发热始于子宫，是由男人的性器官在性交过程中的刺激所致。“说到女人，我的看法是，在性交时，她们的阴道被磨擦，子宫受骚扰，子宫的刺激产生了快感和遍及身体其余部分的热量。妇女也从体内释放出一些东西，有时进入子宫，有时也跑到体外。”[2] 它与男性排出的东西是同一类物质，有同样的结构（血经过加热和分离成了精液）；它们还有同样的作用过程和同样的射精的归宿。作者确实也指出了男女性冲动的某些不同点，但它们与性行为的本质无关，是指不同的剧烈程度，以及伴随性行为而来的快感的强度及持久性。就性行为来说，女人的快感远不及男人那样强烈，因为在后者，精液的排出是骤然的，具有更大的狂热性。女人则不同，快感与性活动同步并进，直至结束。在整个性交过程中，她的快感有赖于男人；直到“男人放了她”，它才会终止；而且，如果她偶而比男人先达到情欲高潮，并不意味她的快感结束了——只不过是一种不同的体验[3]。

希波克拉底的著作在阐明男女的性行为有着相同方式的同时，提出了这两种行为的因果的、竞争的关系。这竞争一旦发生，男人总是煽动者，而且总是赢得最后的胜利。为

---

① 希波克拉底：《种子》，3。

② 希波克拉底：《种子》，4。

③ 希波克拉底：《种子》，1。

了解释男人的性快感对女人的影响，此书求助于——像其它著作那样——水与火这两个元素以及热与冷的相互作用。男人的液体有时起刺激物的作用，有时有润滑之效；女人的体质则大多是热性的，有时被形容为火，有时则被说成是水。如果说“当精液进入子宫的一刻”，女人的快感加强了，这同把酒泼到火上，火焰便会马上熊熊燃烧起来的道理是一样的；但如果说男人的射精结束了女人的快感，这便如同把冷水浇在沸水里，沸腾戛然而止①。因而，这两个相似的性行为，各自为它们的相交准备了类似的东西。这东西具有相对立的质，从而在性结合的时候互相对抗：力量对力量；冷水对沸水；酒对火焰。但是，不管怎么说，在性结合的过程中，起决定、调整、刺激及主导作用的是男人的性行为。也正是男人的性行为，保证了女性器官的健康，使它们能发挥正常的功能。“如果女人与男人发生性关系，她们健康状况要比没有这种关系时好。第一方面的原因是，子宫因性交而湿润了，如果子宫没有适当的湿度，便收缩得厉害，而过度的收缩会引起身体的疼痛。第二方面的原因是，由于性交使血液变热，流速加快，从而使月经来得更顺畅；如果月经不调，妇女容易患病。”②作为女人，男性的介入和精液的吸收是她们体质平衡的重要源泉，也是使她体液流动正常的关键诱因。

人们总是通过这个“射精的图解”，来理解整个性活动

---

① 希波克拉底：《种子》，4。

② 希波克拉底，《种子》。

——包括男女两性，它毫不含糊地显示了男性的近乎独断的特征，但女性的性行为并不就是男性性行为的补充；它还意味着更多的东西，它在本质上与男性的是一样的，只不过具有一种在健康和快感上都有赖于男人性活动的柔弱的形态。由于不顾一切专注于这个射精的时刻——泡沫状物质的射出，它被视为性行为的关键部分——人们将一个以冲动为特征的过程置于性活动的核心，这冲动压根儿是一种无法抑制的机械性的行动，一股挣脱了控制的蛮力。于是，人们同时提出了一个——在性快感享用上的重要问题——节省和消耗的问题。

2．消耗。性行为使人体排出一种物质，这物质使生命得以延续，因为它与个人的生存密切相关，不愧为这生存者的一部分。因此，生物排出他们精液，不只是逸出过剩的液体，而是失去了对于自己的生存十分珍贵的东西。

对精液的可贵之处，不同作者有自己各自的看法。《种子》似乎谈到对精液来源的两种看法。根据其中一种，它源自头脑，在头脑中生成，往下经脊髓到达身体的下部。按照迪·莱厄提乌斯的叙述，这是毕达哥拉斯的论点的总的原则，即精液是"脑的一个凝聚物，里面充满了热气"；从它充盈的热的氛围中，胚儿的灵魂和感觉诞生了；整个人体，包括它的肉、腱、骨和毛发等便是随后由这凝聚物的碎片构成的[1]。头脑在精液形成中的特殊地位，希波克拉底的著作中

① 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》，Ⅷ，1，28。

也有所反映。它写道，男人耳朵的近旁有一条切缝，当他们有性交能力的时候，他们有一种少量虚弱、无生殖力的精液，“大部分精液从头部经过耳朵进入脊髓，如果切缝结了痂，这条通道便被堵住了。”① 《种子》的作者给予头脑如此重要的地位，并非与那种认为精液的流出与全身有关的普遍原则互不相容。按照这个原则，男人的精液“源自全身的液体”，途经全身每个部位的及至阴茎管的血管和神经，是以四种方式从“全身”分泌出来的——从身体的软组织，也从身体的硬组织。”② 妇女的“精液同样来自周身”。男孩和女孩之所以在性成熟期前不能分泌精液，是因为在那个年纪血管太细太小，“精液无法通过。”③不管精液是从全身下来的，还是大部分来自头脑，它都被看作是体液的“最有力的部分”的分化、分离和浓缩过程的结果；它的力量表现在它的丰富的、泡沫状的特质以及排泄它所需的猛力上；这力量也由性交过后，不管射出的精液量怎么少，人总是感到虚疲这一事实得到证明④。

确实，精液的来源仍然是医学和哲学争论的一个问题。但是，不管作何种解释，必须说明的是什么使精液变成生命，使一个新的生命问世；还有，精液的生殖能力，如果不是来自产生精液的人的生命之源，究竟来自何处呢？精液导致的生命想必是从制造精液的生命那儿借来的、分出来的。每

---

① 希波克拉底：《种子》，2。
② 希波克拉底：《种子》，1 和 3。
③ 希波克拉底：《种子》，4 和 2。
④ 希波克拉底：《种子》，1。

次射精，总有一些人体最珍贵的要素流了出来，被吸收了进去。《蒂迈欧篇》的作者认为精液植根在人类的灵与肉、死亡与不朽的纽带上。这个纽带就是骨髓（在它圆形的头盖骨部分，是不朽的灵魂的栖身之地）。"因为就在它里面，将灵与肉连在一起的生命的绳索被系牢了，并播种着人类的种子。"① 从那里，生命之源流经背部的两条血管，给人体带来了所需的水分，并使体内的水分保持不变；这骨髓是性器官泄出的精液的来源，新的生命就是由精液构成的。人及其后代有着一个相同的生命的法则。

亚里士多德的分析，较之柏拉图及希波克拉底的分析可谓大相径庭。他们的分歧不仅在精液的分布上，还在其机制上。然而，在人体性交时丧失珍贵的物质的原则上，他们并无二致。在《动物的繁衍》中，精液被解释为营养物的剩余，即最后的产品。它经过浓缩，量很小，同肌体从食物中吸收的原始物质一样，有利于生长。亚里士多德认为，事实上，营养物转化为人体一部分的最后的加工处理，产生了一种物质，这物质的一部分布散至全身各部分，促使它们每天不知不觉地生长——其余部分等待着排泄，一旦它们进入妇女的子宫，便能引起胎儿的生成②。可见，人的成长和繁殖依靠同样的要素，并有着同样的物质来源。生长的要素与精液是同源物，是食物加工处理的结果。这个加工处理使生命得以维持，新的生命得以诞

① 柏拉图：《蒂迈欧篇》，73b。

② 亚里士多德：《动物的繁衍》，724a—725b。

生。照此看，便不难理解何以把精液的排泄视为人体的一件大事：它耗去了一种物质，这种物质是珍贵的，因为它是肌体中一个漫长的提炼过程的最后果实，因为它集中了多种要素。按理来说，这些要素要是没有跑到身体外面去，应该分布于全身，从而促进它的生长。同样容易理解的是，为什么精液排泄——只有待人到了只需更新不再成长的年纪才完全成为可能——它不出现在青少年时代，因为在那个年纪，所有食物的养料都用于成长，“所有营养迫不及待地耗去了”(亚里士多德语)。不难叫人理解的还有，人到了老年，精液的生产变得缓慢了：“肌体不能再调制足够的精液。”①人的整个生命——从年轻，那时人需要成长，到年老，那时人连维持生命都困难重重——是由生育能力与生长或不断生存的能力的相辅相成的关系来标志的。

不论精液是来自整个肌体，或源于灵与肉融成一体的地方，还是成于漫长的体内食物加工处理的结局，排泄精液的性行为都令生命付出了昂贵的代价。快感也许会很好地与性行为作伴，这是自然的安排，好让人不忘记生儿养女；但这性行为对生命本身实为砰然一击，使得所有包含着“生命本身”的那部分东西丧失了。这就是亚里士多德对性交过后“明显的”沮丧所作的解释②；这也是《问题集》作者对男人嫌恶恰巧成为他第一个性对象的女人所作的解释③。尽管

① 亚里士多德：《动物的繁衍》，725b。

② 亚里士多德：《动物的繁衍》。同时可见记于亚里士多德名下的《问题集》，Ⅳ，22，879a。

③ 记于亚里士多德名下的《问题集》，Ⅳ，11，877b。

射出的精液的量不大——然而，比起其它动物来，它占人的比例是大的——人失去了与自身生存攸关的全部要素①。从上述事例中，诸如希波克拉底所描划的脊髓的消耗，可以知道性快感的不当享用将怎样导致死亡。

3. 死亡与不朽。对性行为造成耗费的恐惧，并不全是使医学和哲学将性行为与死亡联系在一起的原因，它们同时是按照繁殖的法则将二者联系在一起的。它们认为繁殖的目的在于对已逝生活的补偿，并使整个人类获得个人无法企求的永恒。如果说动物以性交的形式相结合，如果说这种结合使他们有了后代，这只是为了使人类可能——如《法律篇》所指出的——随着时间不断地延续。性行为成了欺骗死亡的一种方法，它始终不变，但却带来了人类的"子孙万代"；它"依靠自己带来的生命而享有永恒。"②亚里士多德同柏拉图一样，认为性行为处在注定要死亡的个人的生命的交接点上——而且，在那里，它放掉生命中最珍贵的那部分东西——一种使人类的存在成为有形之躯的不朽之物。如柏拉图所说，性关系在两个生命之间施行一种"计谋"，使他们互相结合，好让第一个生命以自己的方式，介入于第二个生命；于是，这"计谋"便使个人有了他自己的"子孙后代"。

在柏拉图看来，人为的同时也是自然的两性的结合之

---

① 记于亚里士多德名下的《问题集》，IV，4和22。

② 柏拉图，《法律篇》，IV，721c。

所以能维持，是因为人渴求自我的永存与不朽，一切难免一死之物皆有此特征[①]。在《会饮篇》中，第俄提玛[②]指出，这种渴求见之于动物身上，它们被生育的欲望逼迫着，成了"狂热爱欲"的俘虏；而且，如果需要，它们"乐意去死，只要它们的后代能安然无恙地活着。"[③]人类身上也存在这种渴求，谁都不愿意一旦死去，就冷冷清清、无人问津地躺在坟冢里[④]。按照《法律篇》，这便是为什么人应该结婚，并在最适当的条件下生儿育女。而且，正是由于这种愿望，使得有些爱儿心切的人，不只是将他们的种子播入于孩子的身体，而且致力于启导孩子的心灵，使其臻于完美[⑤]。在亚里士多德早期的论著中，如《论灵魂》，对性活动与死亡及不朽的关系的解释，多少有些"柏拉图化"，即作为一种分享永恒的愿望[⑥]。他的晚期的论著像《论繁殖和腐败》，也名《动物的繁衍》，则是根据一系列关于生命、非生命、优生者的本体论的原则，将性活动与死亡及不朽的关系纳入生物按照自然规律分化演变的轨道中去。为了从终极的原因角度解释为什么动物有生殖力，为什么存在性别，《动物的繁衍》第二卷借助了一

---

① 柏拉图：《会饮篇》，206e。

② 第俄提玛是古希腊曼提亚国的女巫。她向苏格拉底传授了她的爱情观点：爱神是介于美丑、善恶、有知与无知、神与人之间的一种精灵，是丰富和贫乏的统一；爱情是想把凡是美的、善的永远归已所有的那一个欲望；爱情的目的是在美的对象中传播种子，凭它孕育生命，达到凡人不能享有的不朽……。

③ 柏拉图《会饮篇》，207a—b。

④ 柏拉图《法律篇》，Ⅳ，721b—c。

⑤ 柏拉图，《会饮篇》，209b。

⑥ 亚里士多德：《论灵魂》，Ⅱ，4，415a—b。

些决定无数种存在与生命自身关系的基本原则。首先，有些东西是永恒的、神圣的，其余的则可有可无；其次，美丽与神圣的东西总是较好的东西，不是永恒的东西可以是较好的也可以是较坏的；再次，存在比不存在好，活比死可取，有生命比没生命强。而且，鉴于那些成长中的生命只能在其能力的限度内得到永恒，他推断出为什么会有动物的繁衍，以及动物作为个人被拒于永恒的大门之外，但作为一个物种，却能永存："从数字上讲"，一个动物"不能永恒"；事物的本体是独特的，假如一个动物也是这样的话，它便能永恒——但一个动物是能永恒的，如果从它作为一个物种的角度来讲[①]。

显然，性活动被塞进了生与死、时间、生长及永恒的巨大的参数中间。性活动是必要的，因为个人注定要死亡，而他想在某种意义上逃避死亡。当然，哲学上这些思索并没直接反映在对性快感享用的看法及它的养生法上。但请注意柏拉图在提及这些属于"说服性的"法律范围内的问题时所用的严肃口吻。他认为这些法律是头等重要的东西，因为每个城邦首先确立的就是它们。对于婚姻法，他建议："男子在30岁以后、35岁以前应该结婚。要记住，在某种意义上，人类按其某种特性，应获得永恒；而且，千方百计以求不朽，是人的本性。渴望出名，不愿死后默默无闻，正是渴求不朽的表现。看来，人类这物种在其本质上有某种与时间始终一起延伸的东西；它与时间作伴，并将与时间一起走到

① 亚里士多德，《动物的繁衍》，II 1,731b—732a。

尽头；它依靠它带来的新的生命享有了永恒。"① 《法律篇》中的对话者们明白这种深谋远虑不是立法者们的习惯的做法。但那个雅典人认为在医学上和在法律上的情形是一样的。当医学与明智的、自由的人对话时，不能满足于下教谕，而是作解释，提出理由，并加以说服，这样病人才会去调整他的生活方式。解释就是为了说明个人与人类、时间与永恒、生与死的关系。它相信市民能接受这些解释，因为他们的大脑经过很好的开发，容易接受那些调节他们的性行为和婚姻的处方，以及调整他们生活的养生法①。

希腊的医学和哲学都论及快感及快感的享用，认为如果人希望恰当爱护自己的身体，应理智地调度快感的享用。问题不在从各种性行为、它们可能的方式及种类中找出一些不同点，从而决定哪些行为是可行的，那些是有害的或"不正常的"；而应将性快感作为一种普遍的活动，从整体上加以考虑，确定一些有关的原则，使人能以适当的强度从事性活动并按客观条件正确地安排性活动。然而，这种性管理所带有的明显的限制性倾向暴露了对性活动的担忧。这担忧与过分享用快感的可能后果有关，这担忧也与——尤其如此——性行为本身有关。人们通常从男性的射精这一角度来看性行为，这"突发性"图解似乎足以解释所有的性行为。而我们发现，承认性行为及其节欲方式的重要，不

① 柏拉图，《法律篇》，Ⅳ，721b—c。
② 柏拉图，《法律篇》，732a。

仅是因为性行为对人体的消极的影响，而且是由于它本身和它的本质所具有的特点：一种搅乱意志的狂热举动，一种浪费身体元气的消耗，一种与个人将至的死连在一起的生殖活动。性行为令人担忧，并不是因为它与邪恶有什么关系，而是因为它打乱并威胁个人与自身的关系以及个人作为一个正在形成中的道德主体的完整性；如果性行为没有得到适当的调节和安排，它的威胁性是很大的，它会引起不自觉的力的爆发，使人的精力衰减，并使人没有留下任何令人欣慰的子孙却冥然长逝。

我们可能注意到，上述三大论题并不局限于古代文化，这种担忧的流露，表明性行为是以“男性的”射精的形式来认识的，并与冲动、消耗以及死亡密切相关。这种对性活动的担忧无疑可常见于它处。在高立克所收集的有关中国古代文化的文献中，看来也有这方面的论题，如：对无法抑制、代价昂贵的性行为的恐惧；对其有害于身体及健康的后果的担忧；男女关系的对抗形式的表现；以及依靠适当调节性行为来获得优良后代[1]。但是，在古代中国有关“房事”的论述中对这种担忧的反映与见之于古希腊的却是南辕北辙。在前者，人对突如其来的性冲动的担忧，以及对失去精液的恐惧，是以人为的保留精液的办法来解决的；与女性接触被认为是一种与女性所具有的生命力相交融的途径，通过对她的阴精的吸收，将其化为对自己有益的东西。因此，管理得当的性行为不仅与任何危险无缘，而且能使

① 高立克：《中国房内考》(La Vie sexuelle dans la Chine ancienne)。

人的生存能力加强，并成为使人青春焕发的手段。这种对性活动的讲究以及传统的做法涉及到性行为本身、它的展开：它持续进行的力量，当然还有它所伴随的快感。取消或无限地延宕它的结束不仅能使人将它带到快感之域的最胜处，而且使人将它变为对生命的最大益处。这个"性爱的艺术"，具有明显的道德上的顾虑，极力去加强一种有所控制的、不慌不忙的、变化多端的，以及加以延长的性活动的积极影响。在这"性爱的艺术"中，时间——那使性行为结束，使人衰老，并带来死亡的时间——被驱除在外。

从基督教有关肉体的教义中，也可以不费力地找到与性的忧虑密切相关的论题：性行为的不由自主的冲动，它与罪恶的亲族关系，以及它在生与死的游戏中的地位。而且，从性行为和性欲无法抑制的力量中，圣·奥古斯汀一定发现了一个堕落的主要污点(那人体中不断产生的、不由自主的运动是人对上帝的反叛)。基督教对于牧师的职务规定了性行为管理的法则，它们依照一个精确的历法，并与性行为的具体的形态学相吻合；有关婚姻的教义则赋予性行为的生育的结局以双重的功用，一是保证上帝的臣民的生存和繁衍，二是使人们免于因沉缅于性活动而将自己的灵魂抵押给永恒的死亡。总之，这是关于行为、时机、以及目的的法律道德的典律总纂，它使一个具有消极因素的活动合法化，并将这活动纳入宗教及婚姻习俗的双重秩序中。在那儿，正当的习俗和合法的生育时间能开释性行为的罪责。

希腊人对那些表现同样的性的"担忧"(冲动、消耗和

死亡)的论题所作的思考，目的不在编纂性行为的法典，也不是创造性爱的艺术；而是为了发展一种生存的技艺。这技艺不要求性行为剥去它们的自然本色，也无心去争辩它们的给人以快感的效用；而是力图以自然所要求的与性行为最为协调的方法去安排性行为。这技艺所寻获的加以精雕细刻的材料，不是性行为的展开，像性爱的艺术那样；也不是性行为的符合习俗的条件，像基督教那样；而是从整体上加以考虑的性行为与个人的关系，即以正确方法控制、限制及安排性活动的能力。这技巧提供了将自身塑造成一个善于自我控制的主体的可能性；使人有可能成为像治病救人的医生，像玩舟于礁石之间的舵手，像操城邦于股掌之间的政治家那样[1]——一个精明的、谨慎的自身的向导，一个有着恰好的时间感和适当的分寸感的人。这就不难理解为什么性活动的养生法的必要性受到如此断然的强调，而对过滥享用性快感引起的疾病却没有什么具体的说明，对人该做什么，不该做什么也没作具体分类。因为在所有的快感中，性行为的快感最强烈；因为比起大多数身体的活动，性活动的代价更大；也因为在生与死的角逐中，性行为首当其冲，所以，它对国民道德观念的形成，具有举足轻重的地位。这国民，应以自己有能力征服体内那脱了缰的、

① 这三种"驾驭的艺术"常被互相比拟，因为它们都需要有协调环境的知识及精明；将它们相提并论还因为它们都属于与控制能力有关的知识范畴。当遇到个人寻求有助于"自我指导"的原则及权威的问题时，它们经常被请来当救兵。

骚乱的力而为人称道；应以自己有能力牢牢控制住自己体内的精力而有口皆碑；还应以自己有能力将自己的生命转变成比自己稍纵即逝的存在持续得久远的杰作而闻名于世。这个关于快感及其管理的人体的养生法，实在是完整的关于人体自身的技艺。

第三部分

经 济 学

第一章　婚姻的智慧

在古希腊的思想中，丈夫与妻子的性关系怎么样，以什么方式，又是为什么"成了问题"的？有什么理由要担心这种关系？还有，最重要的，有什么理由要对丈夫的性行为表示疑虑，考虑对它进行必要的节制，而且——在一个以"自由民"的原则为其鲜明标志的社会中——使它成为一个亟待解决的道德上的问题？看来不存在什么这样做的理由，就是有，也是微不足道的。在关于法律辩论的《斥尼亚拉》(Against Neaera)（被认为是德谟斯色尼斯的著作）的结尾，有一段至今仍为人们所津津乐道的箴言："我们赡养情妇，是因快感的缘故；我们纳妾，是为了我们的日常起居得到照顾；我们娶妻，则是叫她们为我们生下合法的孩子，并忠实地照料我们的家务。"①

① 柏拉图，《斐列布斯篇》，47b。

这段话显然讲到不同作用的严格的分工，按照这个公式，我们不能指望从婚姻的房事之乐中得到更多的东西。按照高立克的看法，这种婚姻的房事之乐见之于古代中国。在那儿，按规定，妇女要服从、尊敬并忠诚于她的丈夫。而这些规定与对妇女正确的性行为的劝导密不可分，为的是增加婚姻伴侣共同的快感，至少是男人的快感；这些规定也与创造恰当的生育条件以获得尽可能优秀的后代的观点割舍不断①。这是因为，在一夫多妻制的社会里，妻子发现自己如在竞技场中，她的地位直接受她给予快感的能力的影响，因此，对性行为以及它可能的改善的方法的探求，成了社会对于生存的思虑的一个组成部分；熟练的快感的实践以及婚姻生活的平衡也在这种思虑的范围之内。

这个《斥尼亚拉》的公式也与基督教的教义及它的牧师的实践背道而驰，它们的理论根据也截然不同。在基督教的严格的一夫一妻制的情况下，丈夫只允许从他妻子那儿得到快感，即使这种快感造成了一系列问题，其它任何快感形式的寻求也都是被禁止的。因为既定的性关系的目标不在于肉欲的满足，而在于生育。于是，一项关于婚姻关系中快感地位的问题的全面探索，围绕着一些集中的论题展开了。在这里，问题不是来自一夫多妻的社会结构，而是源于一夫一妻的义务；而且它不下力气去把婚姻关系的质与快感的强度及性伙伴的变换相联系，恰恰相反，它极力

① 奥古斯·古琉斯：《雅典之夜》，XI，X，2。

使对纯粹婚姻关系的坚贞与快感的追求互不相关①。

《斥尼亚拉》所提供的这一公式似乎是基于一个完全矛盾的体例。一方面，这个体例为一个合法妻子的原则效劳；但另一方面，它明确无误地把快感的领地安排在婚姻关系之外。按照这个体例，婚姻仅在它的生育功能这一点上与性关系碰头，而性关系可能带来的快感的问题只限于婚姻的范围之外。因此，如果不是事关丈夫获得合法及理想的后代，就不知性关系何以会成为婚姻生活的一个问题了。这样，在古希腊思想中，出现了对不育及其原因的医学的和技术上的探究②；对获得健康的孩子（指男孩而不是女孩）从养生及摄生角度的思考③；对最佳婚配的社会的及政治的考虑④；以及对合法及享有公民权利的后代的有关条件的法律辩论（这便是《斥尼亚拉》中所争论的问题），是完全符合逻辑的。

而且，按照既定的雅典的结婚男女的地位及其义务，看不出为什么他们的性关系需取其它的形式或附著于其它问题。它关于婚姻的性活动的规定，对什么是允许的、禁止

① 我必须小心不要将基督教的教义或婚姻关系一概而论，或降低为只有生育的功能，性快感则是被拒之门外的。事实上，这教义是复杂的，有讨论余地的，而且有种种变异。但我们的书要人们记住的是，婚姻的性快感问题，它所应有的地位问题，人们必须对它采取的预防措施，以及人们必须对它作出的让步（鉴于对方欲望强烈而又身体虚弱），构成了人们积极思考的焦点。

② 请看《论不育》(On Sterility)。此书被认为由亚里士多德所著并长期被认为是《动物的历史》的第六卷。

③ 同上，卷二。

④ 色诺芬，《家政家》，Ⅶ，11；柏拉图，《法律篇》，772d—773e。

的和应该的说得那么面面俱到，而又恰到好处，以致再添加一些道德的规范不免显得多此一举。事实上，对妇女来说，她们受到作为人妻的法律和社会的地位的束缚；所有她们的性关系必须限于婚姻关系之内，她们的丈夫必须是她们唯一的性对象，她们受丈夫的支配；她们必须为丈夫生儿育女，她们的孩子将成为公民和继承人。万一她们通奸，惩罚不仅是私下的，而且是公开的（一个犯了通奸犯的妇女从此失去在普遍的宗教庆典中露面的权利）。正如德谟斯色尼斯所说，法律"已经声言，可以激起妇女足够的恐惧，使她们过严肃的生活，避免所有的罪恶，并使她们固守操持家务的本分"；法律警告她们，"如果妇女犯了诸如此类的罪，她将被逐出教堂及丈夫的家门。"① 已婚妇女的家庭及社会的地位，使她屈从于那以严格的婚姻的性关系为特征的行为法则。不是妇女无需美德，远非如此，而是她们的明智使她们运用意志和理性去遵从那些强加于她们的法律。

在丈夫方面，他也受到一些对于妻子的义务的约束（在梭伦②的法律中③，有一条规定：如果妻子是女"继承人"④，丈夫至少一个月与她发生三次性关系）。但是，他绝无义

---

① 德谟斯色尼斯：《斥尼亚拉》，122。

② 梭伦（约前638—约前559）：古雅典政治家，诗人，传为古希腊"七贤"之一。——译者

③ 普鲁塔克：《梭伦传》（Life of Solon），XX。

④ 在毕达哥拉斯的学说中，可以看到关于婚姻的责任的实证，如迪·莱厄提乌斯写道："希洛伊摩斯说，当他下地狱时，看到那些生前没有履行他们婚姻责任的人，在那儿倍受煎熬。"（见迪·莱厄提乌斯的《著名哲学家的生平》，VIII，1，21。）

务把性关系仅限于自己合法的妻子。诚然，任何男人，不管他是什么人，结婚与否，必须尊重一个已婚的妇女（或在父母保护下的女孩），但这是因为她置于他人的权威之下，她们的地位决定了她们是他进攻的对象，不是他本身的地位而是妇女的地位阻止他去轻侮妇女，他对她们的冒犯实在是与具有驾驭妇女权力的男人作对。就是因为这个原因，一个雅典的男人如果为淫欲所驱使犯了强奸罪，他所受的惩罚将不会像他处心积虑、花言巧语去诱奸一个妇女所受的惩罚那么严厉。如吕西亚斯在《论伊拉托西尼斯的谋杀》中所说，诱奸者"腐化了他们受害者的灵魂，使别人的妻子对他们的亲近胜过对自己的丈夫，从而把别人的家整个捏在自己的手心，并造成孩子究竟为谁所生的疑团。"①强奸者只是沾污了妇女的肉体，而诱奸者侵犯了丈夫的权威。总之，已婚男子只是被禁止重婚；任何性关系都不会因他所承担的婚姻的义务而不让逾越；他可以谈情说爱，光顾妓院，还可与男孩相交——更不用说那些在他家中由他摆布的男女奴隶。一个男人的婚姻没有构成对他性生活的约束。

在法律上，这意味着如果只有一方有通奸的行为，不会导致婚姻的破裂。只有在妻子与丈夫以外的男人发生性关系的情况下，婚姻才会解体。一种性关系被说成通奸的可

---

① 吕西亚斯，《论伊拉托西尼斯的谋杀》(On the Murder of Eratosthenes)，33。参见帕默罗伊的《女神、妓女、妻子和奴隶》(Goddesses, Whores, Wives, and Slaves)，pp. 86—92。

能性，是来自女人而绝不是男人在婚姻中的地位。而且，从道德的角度来看，在希腊人那儿，显然没有“互相忠诚”的地盘。以后，这种“互相忠诚”把一种具有道德威力、法律效用和宗教意义的“性的权力”引进了婚姻生活之中。那双重专一的原则，即使配偶双方成为对方唯一的性伙伴的原则，不为希腊人的婚姻关系所需要，因为妻子属于丈夫，而丈夫只属于他自己。夫妻的性的忠诚，作为一种责任、义务和双方均等分享的感情，并没有成为他们婚姻生活的必不可少的卫护士和最高表现。所有这些，导向这样的结论，即性关系有它自己的问题，而婚姻生活也有它自己的问题，这二者之间没有什么共同点。婚姻无论如何不该出现任何与快感的伦理有关的问题。理由我们已经说过：作为婚姻伴侣中的一方——妻子——对她的约束，是由习俗、法律及她的地位所决定的，而这些东西由惩罚和制裁所维护；作为婚姻伴侣中的另一方——丈夫——婚姻的地位并没有对他添加什么确切的法规，只是给他规定了一个女人，他只能指望从这女人那儿获得他的继承人。

但是，我们不能到这里止步。确实，至少在那个年代，婚姻——在婚姻的范围内，夫妻间的性关系——没有成为问题的焦点。的确，对男人与其妻子的关系中性行为的考虑，还及不上对男人与自身及与男孩关系中性行为的思考。但是，如果认为女人的行为——作为妻子——已经被规定得那么强硬，任何关于它的思虑已成多余，或者男人的行为——作为丈夫——已经自由到了可以随心所欲的地步，如

果认为事情就是这么简单明了，这可错了。首先，我们常谈到嫉妒之情，妻子总是指责丈夫在外面拈花惹草；尤菲莱图斯那喜怒无常的妻子甚至反对他与女奴亲近①。更常见的是，公众舆论希望一个打算结婚的男子在性行为上要有改邪归正的表现；年轻的单身汉（30岁以前的未婚男子）追求强烈而五花八门的性快感是可以容忍的；结婚后，尽管婚姻没有断然将任何确切的限制加之于他，最好还是有所收敛。而且，除了这些普遍的态度和做法，还有一个关于婚姻的严肃性的概念问题。道德学家——或者说他们中的一些，用清楚不过的话阐明——已婚男子不能觉得有权力过滥享用性快感，好像他还没结过婚似的。还可以听听尼柯克利怎么说（伊索克拉底认为那是尼柯克利所作的一次讲演），他宣称自己不仅公正地管理百姓，而且在婚后只与妻子一人发生性关系。亚里士多德则在他的《政治学》中声言，“丈夫与其他女人或妻子与其他男人”的性交，必须被认为是“丑行”。这些，是孤立的、无关紧要的现象吗？或者说是新的道德观念的萌芽呢？关于这方面的书少得可怜，尤其是这种观念与真正的社会实践及个人行为相距甚远。尽管如此，我们不妨自问：为什么道德观念要涉及已婚男子的性行为？这种关心的实质何在？它源于何处？什么是它的表现？

对上述的问题，我们最好避开两种解释，两者看来都欠妥当。

① 同前，12。还可见色诺芬的《会饮》（Ⅳ，8），它暗示丈夫可能采用隐瞒她在外面另觅新欢的策略。

其中一种包含了一种思想，即认为丈夫与妻子性交的唯一目的是生育，它的作用是联姻两个家庭，契合两种策略及融并两宗财产，除此之外，别无它用。《斥尼亚拉》的箴言严格地区分了情妇、妾以及妻子在男人生活中的不同作用，但它有时被解释为表述了一种包含着三种专门功能的三位一体的关系：其一性快感；其二是日常起居，妻子的作用则只在于保持后代的延续。可我们必须考虑到形成这个刺耳的箴言的背景。这其实是一个诉讼者的企图，他想使他的一个敌人显然合法的婚姻无效，并剥夺作为这婚姻的结果的孩子们的公民身份。他的辩词涉及那妻子的出身：她过去是妓女，现在便只能为妾。因此，其目的不在于说明性快感应该在合法妻子以外去寻找，而在于辩明合法的后裔只能得之于妻子。拉塞说，这就是为什么把那书理解为提出三种不同作用的划分是错误的；它如同一种累积计数，意指更多的东西，可以这样说：快感是情妇唯一能给予的东西；至于妾，除了快感，还能将日常生活安排得称心如意；但只有妻子能发挥由她特殊地位所决定的作用，即生下合法的孩子并确保家族的延续①。应该知道，在雅典，婚姻并不是唯一为人接受的男女结合的形式；它实际是一种特殊的、享有特权的结合，只有这种结合可以带来婚姻的同居及合法的后代。而且，有大量有关妻子的美丽的价值、丈夫与妻子发生性关系的重要性、以及夫妻彼此恩爱的事实（就如在色诺芬的《会饮篇》中，安提卢斯和

① 拉塞：《古希腊的家庭》(The Family in Classical Greece), p.113。

爱洛斯的那出将尼塞拉图斯和他妻子结成一体的戏）的证明①。显然，婚姻与快感的截然分家不是一个概括古代婚姻生活特征的恰当公式。

由于一心想把使希腊的婚姻从爱情及个人的牵扯（它们确实在后来变得重要得多）中脱身，还由于执意将希腊的婚姻与以后的婚姻形式相区别，人们被一股相反的力推着去将哲学家谨严的道德规范与基督教的伦理学相提并论。通常，这类书按照"性忠诚"的方式，构造、评价和规定人们的德行。从这些书中，人们被引去看一个至今仍不存在的道德法典的雏形。这个法典把同样约束均等地加于双方，要求双方把性关系限于婚姻的结合的范围内，还给予这性关系同样的生育的责任。后一点如果不是作为婚姻的唯一目的，也是作为一种特权。有一种倾向认为，鉴于"那个时代的道德标准"②，色诺芬或伊索克拉底的那些有关丈夫的责任的描述是"例外的情况"。它们之所以例外是因为它们是罕见的。但是，即便如此，我们就不能从中发现某些未来道德标准的预示或说是某种新的意识的先声了吗？事实上，这些书显示出与以后的法规类似的追溯效力。将这个道德观念以及它对严肃性的要求从当代的行为和态度上切割下来就足以说明问题了吗？它可以作为发现未来道德规范的孤独的先驱者的根据吗？

如果有人乐意细阅这些书，不是死啃它们阐述的法典

① 色诺芬：《会饮篇》，Ⅷ，3。

② 马提奥对伊索克拉底的《尼柯克利》p.130的注释。

的细枝末节，而是去了解男人的性行为是怎样成其为问题的，他马上会意识到，问题不一定与婚姻纽带有关，也不一定涉及婚姻所带来的夫妻的直接的、均等的、以及相互的约束。当然，只要男人是结了婚的，他需要限制他的快感，或者至少是他的性对象；但结婚首先意味着他成了一家之主，有了权威，可以行使他在家中的权力，同时承担起他对家庭的义务，以此来提高他作为一个公民的声誉。这就是为什么关于婚姻以及丈夫的模范行为的见解，总是与对于家庭及家务的看法难分难解。

显然，那约束男人寻求婚外性对象的法则，在本质上，与那将女人系在类似约束上的法则是大相径庭的。对于女人，只要她置身于丈夫的权威之下，这种约束便是强加于她的。至于丈夫，他之所以需要限制自己性的选择，是因为他大权在握，因为人们希望他以身作则。妻子只能与丈夫有性关系，这是她受丈夫支配的事实的结果；而丈夫只与妻子发生性关系，则是他行使他的支配权的最高雅的做法。这远不是体现在以后道德规范中的夫妻应受的均等约束的先兆，因为它是实质上的不均等的夫妻义务的因循。对配偶双方类似的关于许可及禁止的事情的规定，并不包括同样的“自我管理”的做法。而这一点，在一本致力于男人理家并作为一家之主管理自身的方法的书中，得到很好的说明。

第二章　伊斯可马可斯的家政

色诺芬的《家政学》是古希腊留给我们的关于婚姻生活的最充分的论述。在这本被看作是关于如何管理家业的金科玉律的书中，作者提了一些具体的建议，诸如管理庄园，监督工人，进行不同的耕作法，在适当的时机采用适当的技术，应该买卖的东西及时间。作者阐发了一系列与此有关的带有普遍性的想法：首先要考虑合理的实践的需要，作者有时称这合理的实践为“知识”，有时用指示的艺术或技术这类字眼；还要考虑当前的目标（在保存及发展家业上）；最后，要考虑达到目标的手段——这就是管理的艺术。正是它，成了全书议论最多的一个问题。

这方面的分析研究是在一个截然不同的政治和社会的背景上展开的。这是一个土地所有者们的小社会。在那里，他们必须保持并增加家庭的财富，还得将其遗赠给家人。色诺芬将这个世界与手工艺人的世界作了一个鲜明的对比。手工艺人的生活无益于他们的健康(因为他们的生活方式)，他们的朋友，以及他们的城邦(因为他们无暇旁顾)[1]。土地

① 色诺芬：《家政学》，Ⅳ，2—3。

所有者的活动恰恰相反，它不仅在家中，而且在公开场合履行他们作为朋友及市民的职责。而且，“家”所包括的不只是家产，还包括任何他们可能涉足的田地和领域(甚至在他们的城邦之外)：“人所拥有的任何东西都是他家的一部分。”这家包罗了全部活动范围①。他的活动无法脱离一定的生活方式及道德规范。如果土地所有者很好地照料他的家产，从这种生活中受惠的首先是他自己。无论如何，这种生存活动是一种持久的锻炼，一种有益于身体、有益于人的健康及活力的身体锻炼；它使人们有可能向上帝作丰厚的供奉，从而变得更加虔诚；它给人们以机会显示自己慷慨，并充分满足自己好客乐施的侠心，从而增进了友好的往来。这种生存活动对整个城邦也是有用的，它增加了城邦的财富，尤其是为城邦提供了优秀的捍卫者。由于习惯于艰辛的劳动，土地所有者便成了坚强的战士；他拥有的财富则激励他去勇敢地捍卫自己的家园②。

所有这些土地所有者的生活对于个人及公众的好处，集中在作为其主要功德的“管理的”艺术上：它授人以领导的实践，因为它与领导的实践密不可分。理家即是领导；同时，负责家务与在城邦中行使职权并无区别。在《回忆录》中，苏格拉底对尼可马奇迭斯说：“别小看实业家。私人事务的管理与公共事务的管理的不同仅在数量；在其它方

① 同前，I，5。

② 关于对农业的赞赏以及它的种种好处可见色诺芬的《家政学》第5章。

面，它们是非常相像的……。那些负责公务的人所雇用的人与他们私人所用的人是一样的；而那些善于用人的人，不论在公共事务还是私人事务中都是成功的领导者。"[①] 关于"经济学"的对话，是以对指挥艺术的详尽分析来布局谋篇的。书的开头举了小一辈西罗斯的例子，他亲自监督田地的耕作，把在菜园劳动作为自己日常活动。通过这个途径，他获得了许多领导的技巧，以致当他投身战争时，他的士兵无一开小差。他们不但不背弃他，还宁愿在他的兵团中战斗到死[②]。与开头相呼应，书的结尾又引用了类似典范领导者，那些具有"伟大的心灵"的将领们，他们的军队总是毫不犹豫地跟随他们，以及那些领主们，无需发脾气、威胁和惩罚，雇工们一见他们便会加倍努力地工作，他们温和的方法足以激励雇工们。理家的艺术，与政治的或军事的艺术在本质上是一样的，至少三者都与领导他人有关[③]。

在这个"管理的"艺术框架中，色诺芬引出了夫妻关系的问题。现在，妻子作为家庭主妇，成了管理家务方面的一个重要人物，而且，她对于管理好家务是至关重要的。苏格拉底问格利托布卢斯："有这样一个你可以把重要的事托付给他而不托付给你妻子的人吗？"稍后，他又说："我认为，一个女人如果是丈夫在家务上的好伙伴，在理家这点上应能与丈夫相匹敌。"而且，在这个范围内，当管理改善了，家庭就

① 色诺芬：《回忆录》，Ⅲ，4。
② 色诺芬：《家政学》，Ⅳ，18—25。
③ 同上，ⅩⅪ，4—6。

兴旺发达；反之，则衰败破落。”① 然而，不管妻子怎么重要，如果她结婚时非常年轻，又没受什么教育（“在你结婚的时候，你妻子是个非常年轻、孤陋寡闻的小姑娘吗？”），而且，如果她与丈夫很少交谈，几乎没有什么联系（有这样的一个你同他的交谈比你同妻子的交谈还要少的人吗？）②，那么，她对自己在婚后应发挥的作用实在是毫无准备。这恰是需要丈夫去确立与妻子关系的地方，这样就可以训练她，并同时引导她。在那种姑娘小小年纪出嫁的社会中——通常在15岁左右——嫁给那些一般年纪两倍于她们的男人们，婚姻关系具有一种行为的教育与引导的形式，家务则起维持和协调这种婚姻关系的作用。丈夫应负起教育者与引导者的责任。如果妻子的行为不能为丈夫增光，反而损害了他，该怪谁呢？回答是：丈夫。当羊没喂养好，我们总是怪牧羊人；当马不听话，我们总说是养马人的不好；至于女人，如果她受过男人开导却仍行为不轨，或许正是她自己的错，但如果丈夫没有教她德行善举，而是一味地使用她，好像她是完全冥顽不灵的，难道不该把错归咎于她丈夫吗？③

现在，我们看到，夫妻之间的关系就其本身来讲是很清楚的，它们不是乍看上去由男人和女人组成的简单的配偶关系，此外，夫妻还必须照看家政和家庭。色诺芬详尽地论述了这种婚姻关系，但他所采用的是一种间接的、瞻前顾后

① 同前，Ⅲ，15。
② 同前，Ⅲ，12—13。
③ 同前，Ⅲ，11。

的、技术性的方法。论述的范围是“家政”，它被作为丈夫的一个管理职责，以此说明丈夫怎样才能使妻子成为他在合理的管理活动中所需要的伙伴和合作者。

伊斯可马可斯被要求去证明这方面的技术是可以传授的。他没有教人成为一个“有闲者”，而是指点人怎样去显示自己的身份，在这方面，他的技巧可谓恰到好处。他曾发现自己处在于克利托布卢斯相同的境地：他娶了一个非常年轻的老婆——只有15岁，而且她受的教育几乎仅止于缝个斗篷啦，向纺毛女佣分发羊毛啦[1]。但他成功地训练了她，使她成为很有用的伙伴，以致当他需要外出工作时，无论是去干田里活，还是进行那些男人们应在私下从事的活动，他可以放心地把家交给她照管。于是，伊斯可马可斯为苏格拉底和克利托布卢斯的利益着想，提出了“家政”的原则，即管理的艺术。在提出有关农庄管理的建议之前，他总自然而然地先谈家务。如果人希望有时间照料牲口和田地，如果人不希望因家中的混乱而无谓地浪费时间，他必须对家政的管理煞费苦心。

1. 伊斯可马可斯重叙了结婚的第一个原则。他引用他所记得的在婚后不久他与妻子的一次交谈。那时，妻子已经适应了他，“并被开导到可以进行讨论的程度。”在那次谈话中，他问道：“告诉我，女人，你有没有想过我为什么娶你，你父母为什么让你嫁给我？”伊斯可马可斯接着自己回

① 同前，Ⅶ，5。

答道："我是为自己打算，你父母是为你着想。为了家务和孩子的缘故，我们把妻子视为最好的伴侣。"[①]这样，婚姻的结合便被表现为一种原本的不平等——男人打自己的如意算盘，女人却由家庭的双重的制约力——家务和孩子所摆布。而且，我们可能注意到，生儿育女的问题先被搁在一旁，因为在进行作母亲的训练之前，这年轻的妻子必须先学会做一个好的家庭主妇[②]。伊斯可马可斯表明这正是伴侣所担任的角色。他没有考虑双方各自的贡献[③]，而是关心他们为了共同的目标所采取的行为方式。这目标是将家产保持在一种最佳状况，同时通过正当而精明的手段，使它尽可能增加。"[④]请注意它对丈夫与妻子间原本的差异加以平衡的强调，对夫妻间必须建立伙伴关系的强调。显然，这种共同点不是在两个个人的双重关系中，而是由一个共同的目标所协调的，这便是家务：它的维持及它的不断兴盛的活力。这家务将作为出发点，由此去分析那"一致性"的形式以及结婚伙伴应发挥的作用的特殊本质。

2. 为了明确配偶双方在家务中各自的作用，色诺芬先从"庇护处"谈起：似乎造物主在创造男女的时候，就想到了他们的后代及种族延续的问题，还想到了人到老年所需要

① 同前，Ⅶ，11。

② 同上，Ⅶ，12。

③ 伊斯可马可斯强调取消夫妻间的差异，这差异就从他们各自的付出来讲，可能是巨大的。（同前，Ⅶ，13。）

④ 同前，Ⅶ，15。

的支持，以及人"不像野兽那样风餐露宿"的必要性——"显然"，人类"需要有庇护所"。起先似乎由小辈给家人找一块临时宿居之地，庇护所则给这块地盘以空间的结构。可事情并不那么简单。这"庇护所"有里外之分，外面是男人的天地，里面是妇女专用之处，同时也用来收藏所需之物，以在适当的时候作进一步的分配。于是，在外面，男人播种、耕作、犁地、照料牲口，并带回他们生产的、挣来的或通过交换得来的东西。在里面，女人按其本份收进、保存，及按需分配东西。一般来说，为家里提供食物是丈夫的事，但说到食物的使用就全靠妇女的调度了①。这两方面的作用严格地互为补充，缺了一方，另一方就无价值可言。"我对家中之物的照看及安排不免显得有些滑稽可笑，"妻子说："要是你不负责从外面带东西回家的话。"丈夫答道，如果没人妥善地保管那些带回家中的东西，他也会像那些"用漏罐子打水"的人一样可笑②。可见，存在着两种不同的场所、不同的活动方式和不同的安排时间的方法。一种是(属于男人的)：生产、季节的变换、等候收成、关心和预测适当的时节；另一种是(属于女人的)：保存和使用、安排和分配所需之物，在一般情况下，收藏是首要的。伊斯可马可斯详细论述了他记得的他给予妻子有关如何在家庭这个空间里收藏东西的指点。这样她就可以找到自己所放的东西，使家成为一个秩序井然

① 同前，Ⅶ，19—35。关于家庭结构中空间因素的重要性，见维尔朗的《古希腊的神话与思维》(Mythe et pensée chez les Grecs)，Ⅰ，pp.124—170。

② 色诺芬：《家政学》，Ⅶ，39—40。

的地方。

为了使人们在发挥这些不同的作用时互相配合，造物主授与男女各自不同的特点。首先是身体的特点：对于男人，他们必须在露天工作，“犁地、播种、耕耘、放牧”，因此他们具有忍受严寒酷暑及徒步旅行的能力；至于女人，她们在室内活动，不像男人那样有耐力。性格特点也是这样：女人生来胆小，但这有积极的一面——它使她们念念不忘家中的粮食，担心失去它们，害怕它们被吃完；男人则相反，他们是无畏的，因为在外面他不得不保护自己，以免受任何东西的伤害。总之，上帝直接为女人配备了适应室内工作的特性，为男人则准备了宜于露天劳作的本质。”[1]但上帝同时也为男女备置了同样的特点：他们都有记忆力，都很勤勉，这是为了他们各自必须“承受和发挥”的职能，以及他们作为家庭的管理者必须从事的积聚和消费的活动[2]。

显然，这对结婚伙伴有各自的特性、活动方式及场所，而这些是从它们与家政的自然律的关联中得到解释的。从“法规”——习俗的观点来看，夫妻保持稳固的伙伴关系是件好事。这习俗完全符合自然的意向，它派给每人适当的角色，并明确了什么是好的、善的、该去做的事，什么是不该做的事。这个“法规”声称，“所谓好的事情，即是上帝使个人有能力去做的事”。对于女人，“呆在家里比在外面消磨时光为好”，而男人“居家不出，不投身户外的事宜就大告

① 同前，Ⅶ，22。
② 同前，Ⅶ，26。

不妙了。"改变这个分工，不守本分，以求它途，便是不顾这个"法规"，是反自然的及放弃了自己的天地。"当某人的行为违反了自然所指定的方式，很可能造成混乱，一旦被发现，他将因忽略职守或因操行妇人之职而受到惩罚。"[①]男女的自然的对立和他们才能的不同与良好的家庭秩序牢不可破地系在一起，它们为这秩序所生，而这秩序反过来又约束了它们。

3. 那本书对决定家务分工的问题如此津津乐道，但对性关系问题的议论，无论是它在婚姻中的地位，还是婚姻带来的对它的限制等，都是零打碎敲的。至于生育的重要性，倒是没有忽略，伊斯可马可斯的讲话中三番五次提到了这个问题。他认为生育是结婚的一个主要目的[②]；他还指出，自然已赋于女人一种特殊的感情，使她更适合于照料孩子；他并且说，当人老了，发现可以从儿女那儿找到自己所需要的支撑，该是多么的幸运[③]。但书中只字未提生育问题本身，或者说为了得到最优秀的后代应采取的措施，这是因为还没到与年轻的新娘谈论这类问题的时候。

确实，有些章节涉及到夫妻的性行为、必要的节制及肉体的接触等问题。我们不得不回到书的开头，在那里，两个对话者开始谈论家政作为管理家务的学问，苏格拉底

① 同前，VII，31。

② 他指明神是为了孩子的缘故把男人和女人联结在一起，法律则是为了家务的缘故使男女成了伴侣。（同上，VII，30。）

③ 同前，VII，23和12。

举了一些人的例子，这些人不乏才能和办法，但不肯将它们用在工作上，因为他们屈从于自己身上那看不见、摸不着的"主子"或"主妇"：懒惰，意志薄弱，无所用心，而且——"主妇"比"主子"更顽固不化——暴食、狂饮、淫欲、还有愚蠢和野心勃勃。向这些贪欲的"暴君"让步，只能导致身体、灵魂及家业的崩溃[1]。克利托布卢斯自诩他已战胜了这些敌人，他的道德训练已使他具备了足够的控制力。他说："在自我审视中，我清楚地发现我在这类问题上相当自制，因此，如果你指点我去从事那些促进我的家业的事，看来没有什么东西能阻止我去干好它们，至少你所谓的'女主人'是无能为力的。"[2]就为这个原因，克利托布卢斯有资格说他已作好去发挥一家之主的作用的准备，并已深谙使命之艰难。显然，结婚、发挥一家之主的作用以及管理家务，其先决条件在于：人已具备了管理自身的能力。

往下可以看到伊斯可马可斯列举了一些不同的特性。它们是自然赋于男女的，好让他们在家中发挥各自应有的作用。其中，他提到自我控制。它没有被说成是男人或女人特有的东西，而是作为两性共有的美德，就像记忆力和勤勉的品格那样；这种美德的多少因人而宜。在婚姻生活中，具有可贵价值的美德总是授于较好的一方的：无论是丈夫还是妻子，较好的一方才能享有这美德较大的那一份[3]。

---

① 同前，Ⅰ，22—23。
② 同前，Ⅱ，1。
③ 同前，Ⅶ，27。

从伊斯可马可斯那儿，我们看到他怎样为了自身的缘故而实行自我控制，并怎样以此来引导他的妻子。事实上，在对话中提到的一件事，显然与他们性生活的某些方面有关：我想起来了，是有关化妆与打扮的[1]。在古代的伦理学中，化妆打扮的问题非同小可，因为它引出了真实性与快感的关系问题，它向快感施展一种狡猾的花招，从而搅乱了它们自然调节的原则。就伊斯可马可斯的妻子来说，娇媚作态与她的忠诚是两码事，整本书都将这看作是理所当然的；这与她的不事节俭也扯不到一起。这是一个妻子怎样去显示自己并被丈夫接纳为婚姻关系中的性伙伴及快感对象的问题。伊斯可马可斯专以授课的形式向妻子讲解了这个问题。一天，妻子想取悦于他（通过显得比真实的她"脸色更娇美"、双颊"更红艳"、身材"更高挑"），她脚蹬高底鞋，脸上用含碳铅白和烷烃染料化了浓妆，出现在丈夫面前。伊斯可马可斯对这该受指摘的行为以一分为二的训诫作了回答。

首先是否定的。他指责化妆是欺骗行为。它可以愚弄陌生人，但绝对骗不了与她朝夕与共的人，因为他能在她起床、出汗、哭泣和离开浴室时看到她的真实模样。但伊斯可马可斯对这伎俩最主要的批评是它违犯了结婚的基本原则。色诺芬没有直接求助于那经久不衰、随时可闻的关于结婚是财产、生活及身体的结合的名言，但是三者结合的观点显然是贯穿全文的。关于财产的结合，作者曾呼吁，夫妻都

① 同前，X，1—8。

应忘掉他与她所作的奉献；在他看来，是生活的结合使得婚姻将家业的兴盛作为它的目标之一；身体的结合则是显然被加以强调的。财产的结合是排除欺骗的，如果丈夫使妻子感到他拥有的比实际的多，他就会对妻子不善；同样，他们大可不必在肉体上互相欺骗，他不要往脸上施硃砂，她也不必用烷烃浓妆艳抹；恰恰是身体的结合需要考虑真实的问题。那种在夫妻关系中左右逢源的吸引力，是一种自然而然的表现——像各类动物一样——在雄性与雌性之间。"正如上帝已使马与马，牛与牛，羊与羊相互最感愉悦，人类中毫无虚饰的人体是最叫人愉悦的。"[①] 恰恰这自然的吸引力应该作为夫妻的性关系，以及他们的肉体的结合的基础。伊斯可马可斯的控制力反对所有用于增强欲望和快感的人为的手段。

但问题又来了，妻子怎样才能持续成为丈夫性欲的对象呢？她怎样才能保证不在某一天被某个更年轻更漂亮的女人所替代呢？伊斯可马可斯年轻的妻子直接问道：为了使她不只是显得漂亮，而是真的漂亮，并能保持下去，她能做些什么呢？[②] 回答是，家务及家政的管理将是决定的因素。书中又一次引用一种使我们感到离奇的逻辑。伊斯可马可斯认为，不管怎样，要是妻子能正确地操持家务，她的真正的美丽就有了充分的保证。他解释道，为了完成她承担的任务，她就不能这儿坐坐，那儿靠靠，或像奴隶那样缩成一团，

① 同前，X，7。
② 同前，X，9。

或同卖弄风情的女人那样游手好闲；她将站着，四处察看，进行监督，从这屋到那屋检查工作的进程。站立和行走将使她的身体具有某种姿态，即那种希腊人认为表现了自由民体格的仪表（伊斯可马可斯在后面举了一个人通过积极承担监工的责任，而变得像战士和自由民那样生气勃勃的例子）①。同时，家庭主妇还能从和面粉、揉面团和铺叠床单中受益②，因此得到并保持体态的健美。管理者的地位也有它相应的外形的表现，它也是美的。妻子的衣服应鲜艳、高雅，有别于她的奴隶。而且，不论怎么说，妻子心甘情愿去愉悦丈夫，不像女奴，她们是屈从于压力身不由己的，在这一点上，她享有女奴所无法企及的优越性。看来，色诺芬是在引用他在别处用过的原则：通过暴力所获得的快感远不如那自愿奉献的快感那么痛快③。妻子给予丈夫的正是后一种快感。因此，由于妻子具有体魄健美的优点，这当然是与她特有的地位分不开的，并且由于她具有自愿地、毫无保留地愉悦丈夫的优越性，家庭主妇在家里所有女人中总是如鹤立鸡群一般。

这本热衷于谈管理家务的——妻子、奴隶、产业——“男性的”技艺的书，没有提及妻子的性忠诚或丈夫应该是她唯一的性伙伴的事实，因为这无疑是一条必不可少的法则，不成其为问题。至于丈夫自我节制的做法，绝不能解释为那种与妻子进行所有性活动时所具有的独占权。在婚姻

① 同前，X，10。

② 同前，X，11。

③ 见色诺芬的《希爱罗》(Hiero)，I。

生活中成为问题的，对家庭必须保持的宁静，对女人的期待，以及对家庭的秩序显得至关重要的，是她作为一个合法的妻子能否保住婚姻给予她的显赫地位：不要眼看别的女人比她更得宠；不要遭受失去地位和尊严的痛苦；不被人代替她在丈夫身边的位置——这一点对她事关重大，因为对婚姻的威胁并不来自丈夫碰巧在这儿或那儿得到的快感，而是来自可能形成的妻子与家中其他女人的竞争，争在家中的地位和为家人所尊崇的优先的秩序。"忠实的"丈夫并不是那种执著于婚姻状态，放弃一切从其它女人那儿得来的快感的男子；恰是丈夫，坚定地维护妻子由于婚姻而赢得的特权。欧里庇德斯的悲剧中的一位"被遗弃"的妇女对此深有体会。美狄亚伤心地抱怨雅森的"不忠"：他为了自己高贵的妻子而抛弃了她，他还将有后代，他的后代将把与她所生的孩子贬入受屈辱、被奴役的地位①。克罗莎之所以为想象中的库苏斯的"背叛"而哀叹，是因为她想到了那种"没有儿女，孤独、寂寞地独居一室的生活"，至少这是她深信无疑的：即在她和伊莱克修斯的家里，将出现一个"没有母亲的卑贱的人，某个女奴的崽子。"②

结婚这一举本身就意味着，妻子将享有显贵地位，丈夫必须对此加以保护。但这地位并不是一朝获得，便万事大吉了，它没有得到丈夫方面任何道德誓言的保护；除了有离婚及被遗弃的可能，妻子声望事实上丧失优势的威胁不断而

① 欧里庇德斯：《美狄亚》，V，465ff。
② 欧里庇德斯：《伊安》(Ion)，V，836ff。

来。然而，色诺芬的《家政学》和伊斯可马可斯的谈话所要表明的是，丈夫的智慧以及他作为一家之主的学识，总是使得他乐于承认妻子的特权；妻子要想保住那些特权，就必须发挥她在家里的作用，并想方设法完成有关的任务，以此作为对丈夫的回报。伊斯可马可斯从一开始就没有向妻子作那种我们所理解的"性的忠诚"的承诺，甚至也没有保证她将不必为他会偏爱他人而发愁；而是使她确信，她身为主妇的作为、她的举止和她的衣着，将使她比奴仆们迷人；他还使她放心，她的荣贵的地位可以保持到她年老。他同时暗示了他与她之间的某种竞争：看谁的举止最高雅，谁照料家务最勤勉。如果她胜了，她便可以无畏地面对任何挑战，即便是来自年轻的对手。"但是，最可喜的事是，如果你看来比我行，使我成了你的奴仆，你将不必担心你在家中的荣耀会随着年纪的增长而减少；你还可以相信，当你年老时，你证明了你已成为更适合于我的伴侣、孩子们更理想的看护者，有了这功德，你将会在家中更受人尊敬。"①

按照这种婚姻生活的伦理，对于丈夫的"忠实"的要求，绝然不同于婚姻强加于妻子的性的专一性；它要求丈夫必须维护妻子高于其他女人的地位、特权和显贵；而且，它确实包含某种男女行为的互惠性。正是在这个意义上，丈夫的忠诚并不就是对妻子忠诚的性行为的回报，这在她永远是先决的、必须做到的，他的忠诚是对她对家务的管理以及她在家中的表现所作的反映。这是一种互惠，但

① 色诺芬：《家政学》，Ⅶ，41—42。

从根本上讲是不均等的，因为这两个互相依赖的行为并不源自同样的紧迫性，也不依循同样的法则。丈夫的自我约束与管理的艺术有关——通常意义的管理，其自身的管理，以及对妻子的管理；她必须受管束但同时应受尊敬，因为从她与丈夫的关系来讲，她是一个顺从的家庭主妇。

第三章　节欲的三个方针

其它见于第4世纪和第5世纪初期的著作，也阐述了婚姻至少需要某种形式的节制的论点。其中三本特别有价值：柏拉图在《法律篇》中，用一个章节讨论了婚姻的法律和约束；伊索克拉底的对尼柯克利作为一个已婚男子如何管束自己的方法的说明；还有一本关于经济学的论著，被认为出自亚里士多德之手，但确切地说，是他的学苑的成果。这些书的主题大相径庭：第一本书提供了一个理想城邦的一整套带权威性的行为法规；第二本书措划了一个君主的个人生活的特点，他既尊重自己，又尊重别人；第三本书致力于解释一种原则，人们将发现它对指导家政有用处。不管怎么说，它们与色诺芬的《家政学》不同，都没有论及一个土地所有者的恰当的生活方式，也没有谈到与领地的管理有关的事宜，即他必须与妻子以互为补充的方式共同承担的使命。尽管有种种不同点，它们似乎都强调——比色诺芬的著作更清楚地——一种要求，一种类似被称为"双重性独占"的原则的东西，也就是说，他们似乎想把全部性行为，包

括男人和女人的，一揽子放进婚姻关系中去。男人被告知应与他的配偶一样不去寻求婚外的性快感，这一点是强制性的，或至少是规定的。可见，这是一种对某种均衡的要求和一种倾向，它将婚姻不仅解释为一个享有特权的领域，而且作为唯一存在道德上可以接受的性关系的地方。然而，细读这三本书就会发现，把在以后的婚姻实践中作为道德与法律中坚的"双重性独占"的原则，回头去投影在它们身上，显然是个错误。事实是，在这三本书中，丈夫所受的约束，对他的忠告，把他的性伙伴限于妻子，并不是作为他对妻子的个人承诺的效验，而是一种政治法规的结果。在柏拉图的法律中，这是用法令形式定下来的；伊索克拉底和亚里士多德则让丈夫通过对自己权力的自我限制来实现。

1. 在《法律篇》中，人应在适当的年龄结婚(男人在25～35岁)；在最好的状况下生孩子；无论男人还是女人除了自己的婚姻伴侣，不与其他人发生性关系。这些都是法定的，所有的教谕都明文规定，它不是自愿的道德规范，而是强制性的法规。确实，作者曾多次提到在这方面立法的困难，并议论了在反常的情况下以及在那些大多数人都无力加以节制的地方，立法的尺度要合乎需要①。总之，这个道德法典的原则，始终是针对政治的需要，与家务、家庭，或婚姻生活本身的要求毫无关系。它要人们记住，完美的婚姻应该是对城邦有益的婚姻；也正是为了城邦的利益，孩子应该是最高尚、

① 柏拉图：《法律篇》，VI，773c和e。

最完美"①。男女的结合——就其对城邦有益的方面来讲——不应是富娶富嫁的惯例②；应进行仔细的检查，以确信青年夫妻正在精心地为生育作准备③；还要由惩戒所维护的法律规定：丈夫在具有生育能力的阶段，不能有其他性关系，以确保受孕的只是合法的妻子④——这些，都与一个理想城邦的特殊结构维系在一起，与那种以自愿为基础的节制的做法相去甚远⑤。

但是，请注意，当遇到为性行为做规矩的问题时，柏拉图对法律的信任是有限的。他不相信仅仅靠法律的规定和威力去制服如此强烈的欲望会取得令人满意的效果⑥。应该对它采用一些更有效的说服手段。柏拉图列举了四种：

(1) 公众舆论。他以乱伦为例，问道：怎样才能使人做到不管自己的兄弟姐妹和儿女多么迷人，都不对他们产生欲望呢？回答是，让他们不断听说这些行为是"上帝所痛恨的"，除此之外，他们不再有机会听到在这个问题上的其它说法。对所有该受谴责的性行为的对策应当是：形成"一种千口同声的公众舆论"，使其成为过街老鼠，人人喊打。

(2) 荣誉。柏拉图举了运动员的例子。由于渴望在竞赛

---

① 同前，Ⅵ783e；cf Ⅳ，721a；Ⅵ 773b。

② 同前，Ⅵ 773a—e。

③ 同前，Ⅵ 784a—c。

④ 同前，Ⅵ784d—e。

⑤ 注意，人一旦过了生育期，"男人与女人应从各方面节制自己的行为，使之与好的声誉完全相符；反之，他或她将得到相反的、或者是不名誉的后果。"（同前，Ⅵ，784e。）

⑥ 同前，Ⅷ，838a—839e。

中获胜，在整个训练期间，他们遵守严格的养生法，不接近女人或男孩。的确，战胜自身的敌人——快感，要比在竞赛中击败对手更加光荣①。

(3) 人类的尊严。柏拉图在这里举的例子以后经常被引用。他说到动物，它们成群结队地生活，每一只动物都生活在同类中间，但它是"独身的、纯洁无邪的"；当进入生育的年龄，它们离开群体，结成了永久性的配偶。这儿引用动物的配偶关系，不是用来说明带普遍性的自然规律，而是将其作为人类不得不接受的挑战。面对这样的事实，怎能不激起有理智的人们去证明自己"比动物更优越"呢！②

(4) 羞耻。羞耻心会使人减少性活动，从而削弱这个"霸王"的权势。性行为无须禁止，如果人能在从事这类活动时"避人耳目"，应被认为是高尚之举。人们必须明白，按照"习俗和不成文的法律"，公开从事性活动是"可耻的"③。

柏拉图的法律确实提出了从男女各自利益出发而对他们一视同仁的要求。这是因为他们要为共同的目标发挥作用，即作为未来公民的父亲和母亲，所以，他们被同样的法律以相同的方式紧紧地束缚着。但重要的是应该看到，这个一视同仁绝不意味着夫妻要按个人间的联系而恪守"性的忠诚"。这种个人的联系是婚姻关系所固有的，是一种相互的承诺。这个一视同仁不是以一种直接的、对等的关系为基础

① 同前，Ⅷ，840a—c。
② 同前，Ⅷ，840d—e。
③ 同前，Ⅷ，841a—b。

的，而是基于一种主宰夫妻的因素：即以同样的方式来制约双方的法律和原则。当然，他们对法律及其原则的服从必须是自觉的，是内在的启迪的结果；而且，法律并没有扯到夫妻之间应有的感情，它涉及的是人们对法律应有的敬畏，或对自己、对自己的名声、荣誉应有的顾忌。以尊敬或羞耻、名誉或光荣的形式体现出来的个人与自身、与城邦的关系——而不是与其他人的关系——是要求人们加以遵从的。而且，我们可能注意到，对有关“爱的选择”的法律，柏拉图考虑了两种可能的方案。按照其中的一种，每个男人都不能侵犯任何出身高贵而不是他合法妻子的的女人；不能进行婚外的生育；“不能违背天性，向男性播无结果的种子。”另一种方案重复对同性恋的禁止，这一次的口气是斩钉截铁的；至于婚外的性关系，只有当这种陋行在光天化日之下进行的时候，他才考虑加以惩罚①。很清楚，这种限制性行为的双重的约束关系到城邦的安定，它的公共道德以及良好的生育条件，而与加之于夫妻关系上的对等的约束不是一回事。

2. 伊索克拉底的这本论著，是以尼柯克利对臣民作演讲的形式写成的。它观点鲜明地确立了婚姻、节制同行使政治权力之间的联系。这个演讲是伊索克拉底对尼柯克利的演讲的姐妹篇，是对摄政不久的尼柯克利的进言。伊索

① 注意至少按照柏拉图的法律的雏形，看来他是说，只有“自由的”和“出身高尚”的妇女是已婚的男子所不能僭越的。不管怎么说，这是代伊对原文所作的解释。罗宾将原文理解为它意指法律只对出身高贵的自由男公民适用。（同前，Ⅷ，841c—d）。

克拉底对这个年轻的摄政王作了关于个人行为和国家管理等方面的建议，并启导他应很好地奉献他的余生。尼柯克利的讲话是君王对臣民的演讲，要他们明白应怎样对待他。演讲的第一部分集中为他的权力辩护，诸如：君主政治的功德；管理家庭的权力；统治者个人的资质。只有一次提到要规定臣民对君主的服从和依附。他认为，由于他突出的美德，有资格要求臣民顺从他。因此他不惜篇幅地作自我评价：第一，公正——他从财政、刑法，以及与外国建立或恢复友好关系上证明了这一点①；第二，自制力。对这一点，他只讲到对性快感的控制，他解释了这种节制的方式及理由，认为这直接关系到他在国内行使他的至高无上的权力。

他节欲的最终考虑，是出于对自己的血统、对自己绝无私生的后代的关切。他的血统具有出身高贵的非凡之处，他的家谱可以直接追溯到神。“在生育问题上，我与绝大多数君主不同，我不认为我应该有一些孩子是与地位较低的女人生的，另一些是与地位较高的女人生的；我也不认为我应在留下合法出身的孩子的同时，留下私生的后代；我所有的孩子应该都能将他们的血统，从他共同的父母那儿，追溯到伊瓦戈拉斯，我的父亲，一个凡人；再到艾伊西德斯，他是半人半神；及至宙斯——神。任何一个我生的孩子都不应该有欺于这高贵的祖先②。

另一个使尼柯克利节欲的原因，与国家和家庭的管理

① 伊索克拉底，《致尼柯克利》，31—35。
② 同前，42。

之间的协调和连续性有关。这种连续性表现在两个方面。人应该尊重所有已经形成的人与人之间的关系，连续性首先在这个原则上得到了体现。尼柯克利不希望成为那种人：他们珍视自己的事情，却不把妻子当回事，丝毫不顾他已与她结成终身伴侣的关系。既然男人不愿受到妻子的伤害，他就不应该让妻子为自己的寻欢作乐而受苦；国王要想做到公正，必须像这样对待他的妻子[②]。这种连续性还表现为同型性，它存在于君主家中应保持的良好秩序，也遍布君主政务的秩序之中。"国王要想治理有方，就应极力保持和谐，不仅在他统御的国家中，而且在他自己家里，在他居住的地方；因为有关它们的一切都需要人表现出节制和公正。"[③]

在通篇演讲中，尼柯克利对节制与权力关系的论述，主要从控制自己与支配他人之间必不可少的联系上去构思的，它所遵循的是伊索克拉底向尼柯克利所阐述的普遍原则："管理你自己，就像治理你的百姓一样，不能有丝毫的松懈。要知道只有当你不再是任何快感的奴隶，并能在制服你的欲望上，比征服你的百姓更为坚定，你才是最高意义上的君王。"[④]自我控制被作为统治他人在道德上的先决条件。尼柯克利证明他已经做到了这一点。与绝大多数君主不同，他没有利用权力靠暴力的手段去占有别人的妻子和孩子；他很留意人们对自己的配偶及孩子的依恋程度，并牢记政治

① 同前，42。　② 同前，40。

③ 伊索克拉底，《致尼柯克利》(To Nicocles)，29。

危机和叛乱总是由君主的淫欲所导致的①,因此他极其小心地避免遭此非议。自从他掌握了最高权力以后,没有人能指责他与"妻子以外的任何女人"有肉体关系②。但他还有更多节欲的正当理由。首先,他想为人楷模。当然,这并不意味着他希望自己的人民和他一样奉行性的忠诚,他也无意在这方面制定一个普遍的法规。他在道德上的约束应被理解为对美德的慷慨邀请,和一种反对危害国家的淫乱的道德标准③。君王与百姓的道德标准大致相同,伊索克拉底向尼柯克利提示过这个原则:"让你的自我控制作为他人的榜样吧,要知道,整个国家的面貌是它的君主的翻版。如果因为你的精心照管,你的百姓生活更加富裕,更能节制,你的统治便是英明的,让这一切在你面前变为现实吧"④。但是,尼柯克利还是不满足于仅使大多数人仿效他的榜样。原来,他还想做到与众不同,不同于社会名流,甚至不同于最为德高望重的人。因此,我们正在与一个道德典范打交道(他是任何人的典范,因为他做得比最好的还要好)。这个道德典范,与一个在贵族政治中为个人权力竞争的政治模式,以及与作为明智而又有节制的君主政体的坚实基础的原则(在百姓眼里,它具有的长处胜过其它最大的长处)融合在一起。他说:"我发现,大多数人在其它事情上能管好自己,但在男孩和妇女面前,

① 伊索克拉底:《尼柯克利》,36。我们可能注意到伊索克拉底确实提到人民对到处寻花问柳却能公正治国的君主的宽容(伊索克拉底:《尼柯克利》37)。关于这个热门的题目,还可见亚里士多德的《政治学》,V1311 a-b。

② 同前,36。 ③ 同前,37。

④ 伊索克拉底:《致尼柯克利》,31。

即使是其中最出色的人，也都成了自己情欲的奴隶。因此，我想表明，在这类事情上，我是坚定有力的，不仅比一般人卓越，而且比那些为自己的美德而骄傲的人更杰出”①。

但是，千万要知道，这种堪称楷模和卓越象征的美德之所以具有政治上的价值，并不就是因为这是一种大家心悦诚服的高贵的品行。事实上，就对它所作的论述来看，其实它是国王采用的一种个人与自身关系的形式。它之所以具有政治上的意义，是这种与自身的关系，调整、制约着君主对主宰他人的权力的使用。由于它显而易见的优点和拥有合理的形式，它本身就是非同小可的。这就是为什么尼柯克利要指出，他已在每个人的面前经历了一场自我节制的考验。显然，在某种情况下，到了一定的年纪，人可以毫不费力地做到公正，并舍弃金钱和快感。但人在中年执政，要拿出他节制的证明该说是对他资质的一场考验吧②。而且，他清楚地表明，他的美德不仅是本质的表现，还是他思考的结果。因此，他的模范行为不是由机缘或环境所致，而是自觉的、持之以恒的。

君主这种经过最严峻考验的、并理智地加以坚持的自我节制，无疑成了统治者与被统治者契合的基础。臣民顺从君主，因为君主能以身作则；君主能够要求臣民服从，因为他的美德给了他这种资格。确实，一个君王凭借他在自我控制中所运用的方法，能够得心应手地行使统御他人的权力。尼柯克利作完自我剖析后，又重述上话，以规劝臣民服从

① 伊索克拉底：《尼柯克利》，39。
② 同前，45。

他。他说："我之所以要这样不厌其烦地谈论自己，是为了不让你们找到任何可以不按我的劝导和命令行事的藉口"[1]。这种君王与其自身的关系，以及他将自己塑造成道德化身的做法，成了他的国家政治体制的一个重要组成部分。他生活的严肃将有助于国家的稳固。他定会推行自律的生活方式并使自己为人师表。"显然，没有一个运动员对自己身体训练的需求，比得上一个君王对自己灵魂的磨砺的依赖；世上所有公众的欢乐所具有的价值，都无法与身为一个国王在日常生活中严以律己的收获相提并论[2]。"

3. 对于归在亚里士多德名下的《经济学》(Economics)，我们很难确定它的写作时间，普遍认为书的第一二卷成于亚里士多德时代——不是由亚里士多德的弟子根据笔记编纂，便是第一代亚里士多德学派的论著。不管怎么说，我们可以暂且不顾书的第三卷，或者至少说将那"丢失的"第三卷的拉丁文"改写本"或"改编本"暂放一边。比起色诺芬那本有关的论著，此书的篇幅要小得多，内容也远不如它那么丰富翔实。第一卷同样也是论述管理的艺术，说明怎样"拥有""家产"，以及怎样"利用"它[3]，意在作为一种管理的艺术，主要的对象是人。这与亚里士多德在别处所阐述的原则并行不悖，即：在经济学上，主要关心的是人，而不是没有

① 同前，47。

② 伊索克拉底《致尼柯克利》，11。把君主个人的道德问题作为一个政治问题，这将对它本身的整体研究有好处。

③ 归于亚里士多德名下的《经济学》，I，1，1134a。

生命的财物[1]。《经济学》确实对领导、监督，以及管理这类工作给予大量的指导（但不像色诺芬那样对耕种的技术大花笔墨）。它是一个当家作主的人的行动指南；这个一家之主，必须把他与妻子的关系放在首要的、最重要的位置上[2]。

这本论著提倡的价值观与色诺芬的多少有些相同：赞赏农业。认为农业能塑造“有男子气”的人，手工艺及贸易则相形见绌；农业具有的原始的、根本的确定性特点，是由它的本质所决定的；农业对城邦具有必不可少的价值[3]。但它的许多观点同时带有亚里士多德的烙印，特别是它对婚姻关系的自然基础以及在人类社会中婚姻形成的特性的强调。

在作者看来，男女的结合是一种自然现象，可以用动物的结合来说明问题：“它们的共同生活是不可避免地要发生的。”[4]这是亚里士多德一贯的观点——在《政治学》中，这种必然性与生育直接相关；在《尼可马可斯伦理学》中，人被表现为自然会“共栖的”生物，注定要成对地生活[5]。但《经济学》的作者认为，人类的结合有着其它动物的结合所没有的特点：存在于其它动物中的结合形式远非就是生育的配偶，人类的结合则不同[6]；那将男女绑在一起的纽带的终极不仅在于“生存”，而且在于“更好地生存”——亚里士

① 亚里士多德：《政治学》Ⅰ，13，1259b。
② 归在亚里士多德名下的《经济学》，Ⅰ，3，1，1343b。
③ 同前，Ⅰ，2，1—3，1343a—b。
④ 同前，Ⅰ，3，1，1343b。
⑤ 亚里士多德：《政治学》，Ⅰ，2，1152a；《尼可马可斯伦理学》，Ⅷ，12，7，1162a。
⑥ 归在亚里士多德名下的《经济学》，Ⅰ，3，1，1343b。

多德认为，这是人类结合与动物的一个重要区别。在人类中间，无论在什么情况下，男女的共同生活使他们能在整个生命的历程中互相帮助、互相支持；至于他们生儿育女，不只是为了种族的繁衍，同时也是防老的一种手段，因为"父母在他们年轻力壮的时候抚育幼弱无力的孩子，当他们年老力衰的时候，便能从精力充沛、年富力强的孩子那儿得到报偿。"[①] 自然正是为了改善人类的生存，才以现在这种方式来安排男女的生活；正是为了使男女共同生活，"自然给予男女以不同的性别。"男人强壮有力，女人胆小怕事；男人在运动中获得健康，女人适宜于居家的生活；男人把食物带回家中，女人照看家中的食物；男人供孩子食物，女人给孩子以教育。从某种程度上讲，自然已对家政以及男女双方必须承担的任务作了安排。显然，作者从亚里士多德的原则出发，并将其与色诺芬所阐明的传统模式的总框架结合在一起。

紧接着对这个自然的互补关系的分析，《经济学》的作者谈到了性行为的问题。它只占了一个短小、简略的章节。有必要将其全部引叙于此："首先，男人绝不能做任何对不起妻子的事，因为他更不愿被别人错待。普遍的法则指明了这一点。正如毕达哥拉斯的信徒们所说的，人最不该做的事是伤害妻子，因为她是乞怜者，并被带出了她出身的家。而丈夫对妻子的伤害，由他在家庭外面的所作所为造成。"[②] 其中没有涉及女人的行为，这没有什么奇怪的，因为在女人

① 同前，I，3，3，1343b。
② 同前，I，4，1，1344a。

这一方，有关的法规是尽人皆知的，而且我们在这儿谈的是一种男主人的行为的指南，正是他们的行为方式有待我们去讨论。我们也许还注意到，在这本论著中，丝毫没论及丈夫对妻子应有的性行为，或者关于如何履行婚姻的责任，以及有关节制的法规等，他们关心的主要问题在别处。

我们首先注意到的是，这本书把性关系的问题不偏不倚地摆进夫妻的公正关系的框架里。那么，这种性关系包括什么？它们应取什么形式？尽管这本书较早表明了需要决定男女结合的形成，但却没有涉足这种结合的普遍形式及其原则。可是，在其它著作中，特别是在《尼可马可斯伦理学》和《政治学》中，亚里士多德在分析婚姻纽带的政治本质时，确实对这个问题作了回答。他认为，夫妻间的关系显然是不平等的，因为丈夫的作用是支配妻子（由于一些原因，可能出现相反的情况，但那是"违背自然的"）①。但这种不平等必须与其它三种不平等小心地加以区别。它们是：主人与奴隶间的不平等（妻子是一个自由人）；父子间的不平等（它有利形成一种君王似的权威）；最后，是在城邦中统治者与被被统治者之间的不平等。尽管丈夫的权威事实上不如他在第一、第二种关系中那么绝对、那么大，但它并不具有严格意义上的"政治的"关系所具有的暂时性的特点，即在一国中和公民关系中所具有的特点。这是因为，在自由的政体中，公民轮流为统治者与被统治者，但在家里，男人必须永远

---

① 亚里士多德：《政治学》Ⅰ，12，1259。在《尼可马可斯伦理学》中（Ⅷ，10，5，1161a），亚里士多德提到了作为女继承人的妻子的权利。

保持他的优势①。可见，只有一种自由民之间的不平等是永久性的，它由自然的差异所决定。正是在这个意义上，夫妻关系的政治形式是贵族政治的体现：在贵族政治中，永远是最杰出的人当政，而每人都按照自己的优点及价值，得到应有的权利和地位，并发挥应有的作用。正如《尼可马可斯伦理学》一书所阐明的，"丈夫与妻子的关系看来是贵族式的，因为丈夫的统治要视其能力而定，并且是在那些应该由男人作主的事情上。"这就是说，与真正的贵族政治的做法一样，对妻子可以一展其长的工作，应授权让她去干(如果丈夫要想包揽一切，他的权威就蒙上了"寡头政治"的色彩)②。于是，丈夫与妻子关系的平等问题被提了出来，这平等与婚姻的"政治"本质息息相关。《大伦理学》(Magna Moralia)说道，父子关系不存在平等的问题，至少是在孩子还没有自立的时候，因为那时他只是"他父亲的一部分"；主仆之间也没有平等问题可言，除非是在"经济或家务一类事上。"丈夫与妻子的关系则不同。无疑，妻子总是、并且还将是低丈夫一等；再说，支配夫妻关系的那种平等，与公民间存在的平等关系并非一码事。可是，因为它们彼此相像，夫妻便置于一种"近似政治的平等"的关系之中③。在《经济学》一书中，当谈到丈夫应有的性行为的问题时，作者似乎引用了一种完全与此不同的平等。书中重叙了毕达哥拉斯

① 亚里士多德：《政治学》，Ⅰ，12，1259b。

② 亚里士多德：《尼可马可斯伦理学》，Ⅷ，10，5，1161a。

③ 亚里士多德：《大伦理学》，Ⅰ，33，18。

的观点，声称妻子"像一个乞怜者，被带出她自己的家。"但再仔细看看有关章节便会发现，这里所说的乞怜者——较笼统地说——是针对妻子出身于别的家庭，在丈夫家里感到"不自在"这一事实，而不是为了说明夫妻间通常因保持的那种关系。这类关系的明确的形式、它们与支配它们的公正的不平等原则的吻合，已在先前的章节里间接地谈过。我们可以推测，作者招来那乞怜者的形象，是想说明婚姻本身并没有赋予妻子要求丈夫性忠诚的权力，但是从已婚妇女的处境来看，是有一些需要他丈夫收敛和自制的地方。值得提出的，就是她卑弱的地位使她有赖于丈夫的恩宠，如同一个被带出家门的乞怜者。

至于那些不正当行为的实质，按照《经济学》的用语，很难说清楚。书中讲到thyraze synousiai（"外遇"）。synousiai可用以表示一种特殊的性的结合，也有"交流"的意思，即指："一种私人的关系"。如果我们必须给这词一个精确的含义，那它是概指任何"不在家里"从事的性活动，这种性活动对妻子来说是不正当的。这样的道德标准似乎不太可能出现在这本书中，因为这本书的观点与当代的伦理观相当接近。但如果我们不是这样，而是给这个词一个更宽泛的意思，即："关系"，就容易明白为什么那种按照人的价值、优点及地位予以分配的权力，会在使用上出现不公正，这是因为情妇、妾、或者私生子的存在是对妻子尊严的严重贬抑。说到底，就丈夫的性行为来讲，任何有损于妻子特权的因素，在贵族式的家政管理中，也会构成对这种管理

所必要和必需的公正的威胁。按照这样的理解，见之于《经济学》中的提法，与色诺芬所主张的，在具体意义上相距不远。色诺芬让伊斯可马可斯向妻子保证，只要她举止得当，将永远不剥夺她的特权①。而且，请注意，书中紧接着的论点与色诺芬的论点更是相近，即：对妻子进行道德上的训练、以及对在夫妻间不应出现的虚假和欺骗的装扮进行批评是丈夫的责任。但是，对于丈夫的节欲，色诺芬使它成为谨慎、明智地管理家务的一种正确的作风，亚里士多德的著作则把它摆在不同形式的公正的种种相互作用中，并以这些公正的形式来支配人类在社会中的关系。确实，很难清楚地看出，什么样的性实践是《经济学》作者允许或禁止一个有心循规蹈距的丈夫去干的。尽管如此，丈夫的节制不论具体形式如何，看来的确不是源于夫妻个人的义务，而且，它对丈夫的要求与对妻子的不折不扣的性忠诚的要求也不同。它处在权力的不公正分配的背景之中，并置于丈夫必须特准妻子的职掌之中，它是以自觉的态度来实行的——出于利益和智慧——因为当他成为一个懂得如何执掌贵族式权力的人，他将善于判断什么是每个人应该享有的东西。这样，丈夫的节制便是一种权力行使上的道德，但是这道德是作为一种公正的形式来构想的。这是对夫妻关系一种不平等但合乎习俗的解释，也是夫妻显示各自美德的

① 然而，应该指出，伊斯可马可斯正在谈论由丈夫与家中女奴的关系造成的与妻子的竞争的处境，但在这儿具有威胁的，显然是丈夫在外面的私通。

地方。但别忘记，这种对婚姻关系的思维方法丝毫也不排除那种人所周知的友情的作用。《尼可马可伦理学》汇集了所有这些要素：公正、不平等、美德以及贵族的管理方式。正是借助这些要素，亚里士多德解释了丈夫对妻子友爱的特殊本质。他认为，这种夫妻间的友爱"与我们在贵族政治中发现的东西如出一辙[①]，因为它与贵族政治的长处不谋而合，即优秀者获益较多，而每个人各得其所；它也与贵族式关系中所体现的公正相吻合。"亚里士多德还说："夫妻以及通常意义上的朋友之间该怎样相互来往，与他们应该怎样做人实为一题。"[②]

现在，人们知道了古典时期希腊思想中的婚姻道德要素。这婚姻道德似乎是要求夫妻双方同样弃绝所有婚姻以外的性行为，然而那专一的婚姻性实践的法规，在理论上是为女人制定的，是由女人的地位、由城邦和家庭的法律所决定的——但有些人相信，它似乎对男人也同样适用。不管怎样，这个论题看来是从色诺芬的《家政学》、亚里士多

① 亚里士多德，《尼可马可伦理学》，Ⅷ，11，4，1161a。

② 同前，Ⅷ，12，8，1162a。关于亚里士多德对爱情与婚姻关系的论述，可见J.—C.弗莱斯的《仰慕—古代哲学中的友情概念》(Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique)。请注意，亚里士多德在《政治学》中描绘理想城邦的时候，他对夫妻关系所作的解释与柏拉图的很相像。他认为，父母年纪偏高，生育的责任显得更为急迫。"过了生育期，性交便是出于健康一类的原因。"至于丈夫与其它女人或妻子与其他男人的通奸，"不论其形式如何，只要发生在他们仍处于婚姻状况，还被称作为妻子或丈夫，都无可非议地被视为可耻行径。"理由很简单，因为这种罪过将会有法律的后果"——"如果它是犯在把孩子带到世上来的那个阶段。"(见亚里士多德的《政治学》)Ⅶ，16，1335b—1336a)。

德学派的《经济学》、或是从柏拉图和伊索克拉底的某些著作中冒出来的.这些稀稀落落的论著在社会中显得很孤立，因为社会法律或习俗都不包含这种要求。从这互相忠诚的婚姻道德第一张草图上，或从基督教赋予其普遍形式的婚姻法典的雏形上，似乎不可能找到一种必不可少的价值和整个惯常的风尚的支持。

这种情况有多方面的原因。当然，柏拉图的城邦是例外的，在那儿，同样的法律以同样方式适用于每一个人。除此之外，要求丈夫做到的节制，与加之于女人的那种节制有着不同的形式及道德依据。对于后者，这是由她的合法地位，以及那将她置于丈夫的威风之下的法定的依赖性所派生出来的；对于丈夫，这取决于他的选择，取决于他采用某种生活方式的意愿。如果果真有作风问题，男人之所以被告诫要节制他的性行为，是鉴于他想要具有控制自身的力量，以及他想在行使他的驾驭他人的权力时，得助于这种节制力。由此可见，禁欲的提出——例如在伊索克拉底的著作中——是作为一种高雅的表现，它具有榜样的力量，但不宜成为一种普遍的原则。还有，色诺芬、甚至亚里士多德学派的作者，都没有明确规定要弃绝一切婚姻关系之外的性关系。在伊索克拉底看来，那不是一种永久的性的义务，而是一种成就。

而且，不管这种规定是均等的(如柏拉图所主张的)或是不均等的，丈夫所需有的节制并不是由婚姻关系的特殊本质和特殊形式决定的。无疑，这是因为他结婚了，他的性

活动必须有所约束，并接受一定的限度。但是，这是已婚男人的地位，而不是由于妻子的缘故要求他做到的。结婚——在柏拉图的理想城邦中——应遵照国家规定的形式，并出于为国家奉献它所需的公民的目的；既然结了婚，就必须管理家务，用正当的方法使它兴旺起来，并保持它应有的状况，使它在大家眼里成为管理有方的体现和证明(色诺芬和伊索克拉底的观点)；结了婚就有责任去实施公正的法规。这种公正的法规表现为不平等的形式，而不等的形式又与婚姻以及妻子的本质正相符合（亚里士多德的观点）。这一切中间丝毫不存在排除个人的感情、爱恋及关切的因素。但是，应该知道，在那把夫妻作为个人结合起来的纽带中，丈夫节制的必要性绝不是对妻子而言的，而是自己责成的。因为，结婚这一事实使他置身于一种特殊的责任与要求的相互作用之中，他的声誉，他与别人的关系，他在城邦中的威望，以及他想赢得一种高尚而光荣的人生的意愿，便在这中间飘摇、沉浮。

现在，人们知道了，男人的节制和女人的美德，是怎样作为两个同时要做到的要求提出的，它们怎样以各自的途径、各自的方式源自婚姻；而且，性实践的问题，这个本为婚姻关系的一个关键性的要素，似乎差不多不成其为问题了。到后来，夫妻的性关系，他们应采用的形式，被许可的性行为，应遵循的合乎礼仪的法规——还有他们更加接近并显示出来的结合的强度，成了人们思考的一个重要问题。在基督教牧师职务的规定中，丈夫与妻子的整个性行为被编

纂成相当具体的法典，但在这之前，普鲁塔克不仅提出了夫妻性关系的形式问题，而且提出了夫妻感情的重要性问题。他强调双方快感的重要性，以增强夫妻相互间的感情。这种新的道德观，不是简单地表现为要求夫妻只限于一个性对象，即他的配偶；它还将夫妻的性活动作为他们婚姻关系的一个基本的、关键的，尤其是微妙的组成部分来加以研究。在公元前4世纪的道德观中，我们找不到这种新观念的端倪，但这并不意味着在古希腊的婚姻生活中，性快感是无足轻重的，或性快感对夫妻的相互理解无所裨益：其实，那是另一回事。但是，为了理解性行为作为一个道德问题的创立，有必要强调，在古希腊的思想中，夫妻的性行为的问题不是从他们个人的关系的立场上提出来的。只有当它成为生儿育女的问题，才在夫妻关系中变得不容忽视。除此之外，他们共同的性生活不作为思考和立法的对象。问题的要害在于节制，即双方各自出于一些原因需要表现出来的、并与他们的性别及地位相应的性的节制。它不是夫妻分担的事，不是出于一方对另一方的关心的问题。在这一点上，它与基督教的教义可谓各行其是，在那里，夫妻双方必须保护对方的纯洁，小心不要使他犯肉体上的罪——或是由于猥亵的请求，或是因为粗暴的拒绝。对古希腊的道德家来说，节制是对夫妻双方的规定，但它应与这两人各自的情况相符合，并取决于两种不同的与自身发生关系的方式：女人的这一美德成了顺从的关联词及证明；男人的节制则是他自己划定的道德疆域的一部分。

第四部分

性 爱 论

第一章 一种成问题的关系

在我们认为对所谓的“同性恋”抱“宽容”态度的希腊社会里，与男童交合享用快感又令希腊人感到忧心忡忡，这颇为自相矛盾。在此，我们不妨暂且回避使用“同性恋”与“宽容”二词。

事实上，同性恋的概念用以指称与我们迥然不同的体验、评价形式与分类系统，显然甚为不妥。希腊人并没有把对同性的爱与对异性的爱视为对立的事物，视为两种互相排斥的选择，两种根本不同的行为类型。从伦理学的角度来看，那种使节欲的、有自制力的人与耽于快感享用的人加以区别的东西，比起那使众多最叫人向往的快感的种类各不相同的东西，要重要得多。道德上放荡不羁，就是没有抗拒女人、男童之诱惑的能力，其严重性即在于此。专横的

男人就是一个“心灵里住着主宰一切的僭主厄洛斯”[①] 的人。柏拉图在描绘这种人的时候，从两个相等的角度加以展示，因而，在两种情形中，我们所见到的都是对根本义务与服从快感准则的蔑视。他说道：“难道你认为他会为了一个新觅得的可有可无的情人而牺牲为他永久敬爱而不可替代的母亲，抑或为了近来爱上的娈童而牺牲年迈而不可替代的老父——与他相处最久的朋友吗？假如他把那些美女娈童带回家去和父母同住，他会要自己的双亲低三下四屈从那些人吗？[②]当亚尔西巴德因放荡不羁而受到指责时，不是因为前者的性质与后者截然不同，而是因为，如波瑞斯色尼教派信徒比翁所说，“在少年时代，他把丈夫从妻子身边诱走；在青年时代，他把妻子从丈夫身边拉走。”[③]

相反，如果人们想表明一个男子富于自我克制，正如柏拉图就特拉伦图姆的伊库乌斯[④]所说的那样，人们会说他既能避免与男童发生关系，也能避免与女人发生关系。据色诺芬说，居鲁士之所以要依靠太监们掌管宫庭服务，是因为他看到他们不能伤害女人或男童的荣誉[⑤]。因而，在人们看来，这两种倾向的任何一种并不比另一种更容易成为可能，这两者倒可能在一个人身上同时存在。

那么，希腊人是两性的吗？假如我们指的是一个希腊

① 柏拉图《理想国》卷九，573d。
② 柏拉图《理想国》卷九 574b-c。
③ 迪·莱厄提乌斯：《著名哲学家的生平》IV，7，49。
④ 柏拉图：《法律篇》卷八，840a。
⑤ 色诺芬：《居鲁士的教育》，VII，5。

人能同时或轮流倾慕一位少男或少女，指的是一个已婚男子能够拥有情人，指的是一位男子在青年时代有"爱恋男童"的倾向、之后转而偏爱女人这屡见不鲜的事，回答无疑是肯定的。如果我们希望把注意力转到他们如何看待这一双重实践，我们务必留心这一事实：他们并没有认识到，两种"欲望"，两种不同或互相对立的"冲动"，都要求分享人的情感和欲望。鉴于他们容许自己在两性间进行自由选择，我们完全可以说，他们过的是"两性化"的性生活。但对他们来说，自由取舍不是指欲望的结构是双重的、富有矛盾心理的"两性"结构。照他们的思维方式来看，人们之所以可能对男人或女人产生欲望，只不过是天性植于人心之中的那种对"美"人的欲望使然，不管其性别如何[①]。

诚然，人们在泡赛尼阿斯的话里发现关于两种爱情的理论[②]，其中第二种——Urania，神圣的爱情——只专注于男童；但这里作的区别不是异性爱与同性爱之间的区别。"下等人感觉到的爱情"的对象，既是女人也是男童，它只关注行为本身；而古老、崇高、理智的爱情，则注目于最强壮、最聪明的人，这显然只能指男性。泡赛尼阿斯在这两种爱情之间划出了界线。色诺芬的《会饮篇》十分清楚地表明，选择少男还是少女，与两种倾向间的区别，或与欲望的两种形式之间的对立，毫不相关。宴会是卡里阿斯为他倾

① 关于这一点，可参见K.J.多佛尔的《希腊同性恋》(Greek Homosexuality)，第60—63页。

② 柏拉图：《会饮篇》，181b-d。

貌的十分年幼的奥托里克斯举办的。那位男童的美丽特别引人注目，他吸引着所有客人的视线，犹如“夜间突然发亮的灯把所有的眼睛都引向自己”；“没有一个人……不曾感觉到自己的心灵奇怪地为那男童所搅动。”[1]在出席宴会的人们中，有几个人已经订婚，有几个人已经结婚，譬如在《厄洛斯与安特洛斯》一剧中爱妻子也被妻子所爱的尼塞拉特斯，譬如仍然处于拥有求爱者与男情人的年龄的克里托布卢斯[2]。而且，克里托布卢斯给客人讲了他对克雷尼阿斯的爱情，克雷尼阿斯是他在学校里遇见的一位男童。在与苏格拉底进行的一次滑稽比赛中，克里托布卢斯将自己的美貌与苏格拉底相比较。比赛的奖品是一位少男和一位少女分别给予的一个吻。那少男少女是一个西拉库斯人手下的，他教给他们一种舞蹈，那舞蹈优雅妩媚，富有绝妙的杂技动作，令在场的人个个十分愉快。他还教他们模仿狄奥尼索斯与阿雷亚德尼相爱的场面。刚好听完苏格拉底讲对男童的真正爱情应是什么这个问题的客人们，看见“委实漂亮的狄奥尼索斯”与“委实美丽的阿雷亚德尼”互相亲吻，感到无比“激动”。从“年青杂技演员”所说的情人的海誓山盟里，人们知道他俩“现在被准许满足夙愿了”[3]。这不同的爱的刺激，使众人都有了享用快感的心境。在《会饮篇》的末尾，一些人骑马离开宴会去与妻子欢聚；卡里阿斯

① 色诺芬：《会饮篇》卷一，第9页。
② 色诺芬：《会饮篇》卷二，第3页。
③ 色诺芬：《会饮篇》卷九，5—6页。

和苏格拉底离开宴会去与漂亮的奥托里克斯呆在一起。在这次宴会上，他们都体验到了少女的美丽和少男的漂亮所共同具有的魅力，不同年龄的男人都激起了享用快感或寻求真爱的欲望，一些人在女人身上寻觅那种爱情，其他的人则在青年男子身上寻觅那种爱情。

当然，偏爱少男还是偏爱少女在当时被看作是性格上的特征，喜欢这两种快感中的哪一种，可以用来区分不同的男人①。同时，这还是一个趣味问题，可以用体液的理论予以说明，而不是形态特征问题，并不涉及个人的本性、其欲望的真相、或其偏好是否自然合法等问题。人们并没有认为不同的人有不同的胃口，也没有认为不同的欲望在同一个人的心灵中会互相抵触；相反，他们却认识到享受快感有两种不同的方式，其中之一更适合于某些个人或某些生存时期。欣赏男童与女人，并不构成在其之间能将个人加以区分的两种类别范畴；偏爱男风的男子并不认为自己与那些追求女人的男子有所“不同”。

至于“容忍”或“不能容忍”的概念，它们也完全不适于说明我们正在考察的现象的复杂性。宠爱男童，不仅为法律所允许(特殊情况除外)，而且为舆论所认可，从这层意义上来说，它是一种“自由”的实践。此外，它得到不同机构(军事机构或教育机构)的可靠支持。在为它而祈求神灵保佑的仪式与节日里，它有宗教为之担保②。最后，它是一种文

① 参见色诺芬的《远征记》卷七，第4、第7页。

② 见F.布菲耶的《青春期的性爱》(Éros adolescent)，pp.90—91页。

化实践，整个一代文学都在歌唱它，整个人们的思考无不证明其优越，然而，由于与这一切混为一体，出现了一些迥然相异的态度：蔑视过于“随便”或过于自私自利的青年男子；否定娇里娇气的男子，这些男子常为阿里斯托芬和其他喜剧作家所讥讽①；不允许某些可耻行为出现，譬如玩宿娈童，尽管卡里科斯讲话大胆、直言不讳，他也不愿对之予以谈论，他认为这一行为说明并非任何快感是有益而体面的②。虽然这一实践十分普遍而且为人们所认可，但人们对之似乎有着各种各样的评价，肯定与否定交加的评价如此复杂，使得统御它的伦理观难以得到解释。那时，人们对这种复杂性已有清楚的认识；至少，泡赛尼阿斯讲的那段话里所显示的东西，就表明，要知道雅典人赞成还是敌视那种爱情形式是何等艰难。一方面，它为人们所接受，甚至受到高度评价，以致于男情人方面的某些行为，诸如祈祷、恳求、执拗的求爱、一切虚假的誓言，都受到尊敬，而这些行为如在其他人身上表现出来，会被认为是愚蠢的举止，不诚实的行为。但另一方面，人们注意到父亲们如何小心地不让儿子卷入爱情事件，如何要求家庭教师防止这些事情的发生。人们也听到男童的伙伴们对接受这种关系而互相取笑③。

① 譬如，《阿卡奈人》中的克雷斯色尼斯或《地母节妇女》中的阿伽逊。

② “苏格拉底：难道娈童的生活不古怪、可耻、可怜吗？你胆敢说那些毫无节制地享有他们需要的东西的人就是幸福的吗？卡里克利斯：难道你不为将讨论引向这些事情而感到羞耻吗，苏格拉底？”（见柏拉图的《会饮篇》182a—183d）。

③ 柏拉图，《高尔吉亚斯篇》，494e。

简单的线性图型不能使我们明白4世纪的人们对宠爱男童所给予的独特关注。我们须得重新探讨这一问题，不用“容忍”、“同性恋”等词，而用一些别的词语。我们不想决定在古希腊同性恋自由到何等程度（好像我们在对付一次恒久不变的体验，这一体验始终如一地面对着在时间过程中不断变化的约束机制）。探究男子间的快感享受如何成问题而且是以何种形式成问题的，这将具有更大的价值。涉及自身时，人们怎样看待它呢?它引起了一些什么具体的问题?它引起了什么争论？简言之，假设它是极为普遍的实践，法律对它并未予以谴责，它的吸引力得到普遍承认，为什么它是一种特别的、尤其强烈的道德所关注的对象呢，以致它被笼罩在价值、命令、要求、规则、忠告及规劝之中，这些东西不可胜数一如它们显著而独特。

让我们用图解化的方法对事情加以说明。我们如今倾向于认为，旨在追求快感的那些实践，当在两个同性伴侣间进行时，受制于一种结构特殊的欲望；然而，假如我们“宽容”一些的话，我们会同意这不是把它们与一种道德标准扎在一起的理由，这种道德与由所有人遵循的道德标准截然不同，更不用说法规了。我们把探讨的焦点集中在一种不指向异性的欲望的独特性上；同时，我们断言这种关系不应赋以较低价值，也不应给以特殊地位。希腊人似乎对这些事有迥然相异的看法。他们认为，对值得渴慕的任何事物（不管是少男还是少女）的依恋都出于同一种欲望，只是较为崇高的欲望倾向于较为美丽、体面的事物；然而，

他们也认为这种欲望在两个男子间发生时，它需要一种特别的行为方式。希腊人未能想到一个男子可能需求一种不同的天性——"别一种"天性——为了去爱一个男子；而他们倾向于认为，应给予在此种关系中享受到的快感一种伦理形式，较之爱恋女人时需要的伦理形式应有所不同。在这种关系中，快感并未显出体验者身上有一种异化性格，但其享用却要求一种特有的风格。

在希腊文化中，男性之间的爱是人们热切思考、观察、讨论的对象，人们关心它们应采纳的形式、它们可能拥有的价值，此系实事。假如我们在这一迂曲活动中，看到的只是一种自由的实践的自然、直接的表现，而这种自由的实践又碰巧用这种方式自然地显示自己，好像一种行为成为探讨的领域或理论、道德关注的焦点所需要的一切便是使它不遭到禁止，这是不太恰当的。然而，假如我们设想这些文献旨在将人们对男童的爱情冠以体面正当的理由，我们就等于是不负责任了；这意味着有谴责或否定力量的存在，但事实上这是很久以后才发生的事。相反，我们务必竭力弄清这一实践怎样以及为何引起特别复杂的问题。

希腊哲学家有关爱情主题，尤其是"那种"爱情主题的著述甚丰，然而，如今却已所剩无几。鉴于只保存下来为数有限的文本，人们对这些思考及其通常的主题所能恰当地形成的见解肯定不是十分明确的。而且，几乎所有这些文本均属于苏格拉底——柏拉图式传统，我们没有诸如迪·莱厄提乌斯提到的作品，例如，安提斯森尼斯、犬儒者迪奥

尼、亚里士多德、狄奥佛拉斯塔、艺诺、克里西波斯、科兰特所写的作品。不过，柏拉图以多少带有讽刺的笔触记录的话语，能使我们对这些有关爱的思考与辩论中所探讨的问题有所了解。

1. 要注意的第一件事是，关于爱的哲理与道德思考并未涉及性关系的整个领域。人们的注意力大部分集中在一种"特权"关系上，由此形成了一大问题领域、一个人们特别关注的对象。这是一种蕴含年龄差别和与之相关的某种地位差别的关系。这种为人们所讨论、思考的关系，不是那种把两个成年男子或两个年龄一样大的男学生结为一体的关系；它是两个男子间发展的关系（他们两人势必都年轻，在年龄上彼此相差不远），这两个男子被认为属于两个不同年龄组的人，其中一个仍很年幼，尚未完成学业，尚未获得确定的地位[①]。哲学家和道德家所关注的关系就是以这种悬殊的存在为特征的。这一特殊关注，不应引导我们对希腊人的性行为或对他们的趣味细节草率地作出结论（尽管在其文化的许多领域均有迹象表明，年幼的男子被描述成也被

---

① 虽然文本经常提到这种年龄与地位的差别，但应注意，人们对伴侣的真实年龄规定却是"浮动"的（参见布菲耶的《青春期的性爱》，605—607页），再者，我们看到这样的人，他们对一些人扮演爱者的角色，而对另一些人则扮演被爱者的角色。譬如，色诺芬的《会饮篇》中的克里托布卢斯，他讲了他对克雷尼阿斯的爱情，他是在学校里遇见克雷尼阿斯的，后者跟他本人一样，是一个极为年幼的人。关于这两个男童及他们之间些微的年龄差异，见柏拉图的《欧西德谟斯篇》（Euthydemus），271b。

认为是高度可望的性欲对象)。我们无论如何不应该设想只有这种关系为人们所实践；人们能发现许多文献中都提到不符合这一图解、不包括这种“年龄差别”的男性爱情关系。假如我们猜想，这些别的关系形式虽然为人实践，却令人皱眉蹙额而且被认为极不体面，那么，我们就弄错了。男童间的关系被认为是完全自然的，之所以自然，是因这种关系与他们的状况一致[①]。另一方面，人们可以把早就度过青春期的两个男子之间持久的爱情关系，作为特殊例证加以提及而不施非难之词[②]。毫无疑问，正如我们将看到的那样，由于人们认为这种关系中必然存在主动与被动的对立，由于与此相关的种种原因，两个成年男子之间的关系更容易成为批评讽刺的对象。被动总是遭人厌恶，对有被动嫌疑的成年人来说，情形就特别严重。但是，不管这些关系为人认可还是趋于令人置疑，眼下至关重要的事是要看到它们不是道德焦虑的对象，也不是理论的兴趣所在。它们没有被人忽略，也不是不存在，只是它们不属于活跃而强烈的成问题的领域。

人们的关注集中在能够断定为成为问题的一些关系上，集中在一个已完成学业，为人指望在社会、道德和性方

① 在《查米第斯》154c里，柏拉图对一位青年的来临作了描绘；上至成人与少年男子，“下至最小者”，每个人都目不转睛地盯着他，

② 有一个人们长期引证的例子；虽然阿伽通已是一个春华正茂的男子，欧里庇得斯却仍然爱着他。F. 布菲耶在这一关系中注意到了艾利安讲述的一则轶事。(见布菲耶的《青春期的性爱》，613 页注 33；艾利安的《杂录》(Varia Historia)，XIII，5 页。

面扮演积极角色的年龄较大的男子，与一个尚未获得确定的地位、需要帮助、忠告、支持的年龄较小的男子之间能够建立的关系上。这一悬殊处于那种关系的中心；事实上，正是悬殊使那种关系富有价值、富有意味。因为它，那种关系才被人用肯定的眼光加以考虑，使之成为思考的主题；而且在它不在明处，人们力图去发现它。因此，人们对阿基里斯与普特洛克勒斯的关系津津乐道，试图决定何物使他们彼此有别，试图决定二者中哪一个处于优先地位（因为荷马的文本在此点上讲得含含糊糊）①。那将青春期与成年期隔开的门槛的两边，是两个显然不同的天地，基于这明显不同之处的男人关系，引起了人们在道德与理论上的兴趣。

2．这一特殊的关系之所以获得特权，似乎不能仅仅归因于道德家、哲学家的热衷于说教。我们习惯于认为，希腊人宠爱男童与希腊教育实践、哲学训练之间有着密切关系。苏格拉底的故事就促使我们产生这样的想法，如同古代通常对宠爱男童所作的描述一样。事实上，人们对男子与青少年间的关系加以维护、加以详释是有着深刻的背景的。以此为主题的哲学思考，实际上根源于广为分布、为人认可而且相对来说比较复杂的实践，这些跨过成年男子与少男

① 荷马使一人占出身优势，另一人占年龄优势；一个较强壮，另一个较聪明（见荷马《伊利亚特》XI，786。关于对他们各自角色的讨论见柏拉图《会饮篇》180a-b；伊斯契尼斯《斥蒂马库斯》（Against Timarchus），143页）。

间的一定年龄的界限使之结合的关系，看来与其他性关系不一样，或者不管怎么说，较之其它性关系更是一种仪式化的对象，这种仪式化通过把某些规则强加给这些关系，赋予它们以形式、价值和趣味。甚至在没有对之进行哲学思考之前，这些关系就已成为整个社会游戏的托词了。

"求爱"习俗在这些关系周围渐渐形成。无疑，这些习俗没有其他恋爱艺术——诸如会在中世纪得以发展的恋爱艺术那样复杂，但由于同样的原因，它们与人们为了能够取得年轻女郎的爱情所遵循的礼节大相径庭。它们界定了一整套惯常适度的举止，使这一关系蕴涵着很深的文化和道德意义。这些习俗已为K.J.多佛尔大量记载①。界定了伙伴俩都应遵循的相互间的行为与各自的策略，以便给他们的关系赋予"美丽"的形式，即，在美学、道德上极富价值的形式。它们决定了爱者的角色和被爱者的角色。第一个处于主动地位，他是求爱者，这赋予他以权力与义务；人们期待他展示热情，同时也期待他抑制热情；他要奉献礼物，殷勤效劳。对于被爱者，他要履行职责；这一切给了他以期待公正报答的权利。另一个伙伴，被爱、被追求的那一个，须得小心翼翼，不能轻率同意；他还得防止自己接受太多的爱情信物，同时又不能乱施恩惠，或出于自身的利益的需要而不对他的伙伴的价值加以考验；他也务必对情人为他做的事情表示感激之情。因此，仅仅这一求爱习俗就很好

① K.J.多佛尔：《希腊同性恋》，pp.87—97。

地表明，成年男子与少年男子间的性关系并非“不言而喻”，它得与惯例、行为准则、从事它的方式相协调，还得成为一出延迟及障碍的游戏，以便推迟结束时间、使它并入一系列辅助活动与关系中去。换言之，这种关系为人们全部接受时，它不是“无关紧要”的事。假如把采取的所有这些预防措施与人们表示的兴趣仅仅当作是人们自由实践这种爱情的明证，这就说明没有看出问题的核心所在；这就忽略了这种性行为与其他性行为之间的区别，所有其他性行为的可取方式几乎不为人们所关注。所有这些显然表明成年男子与青年男子之间的快感关系已经构成社会的一个微妙因素，一个敏感至极的领域，人们不会不对双方参与者的行为予以关注。

3．然而，较之另一兴趣及探讨的焦点——婚姻生活，我们会立刻注意到一个极大的差别。就成年男子与少年男子间的关系来说，我们在对付着一种“开放”游戏，至少在一定程度上是这样。

“空间”开放。在经济学和家政中，我们看到一种二维空间结构。在此结构中，两位配偶的空间被仔细区别开来（外部属于丈夫，内部属于妻子；男人的住处在一边，女人的住处在另一边）。就男童来说，这一游戏在一个极为不同的空间里展开——在公开场合，至少从他们到达一定年龄时起——在街道与聚会场所。其中有一些是在战略上具有重要意义的场所（譬如体育馆），这是一个每个人到处自由移

动的空间①，因此，人们不得不在男童可能经过并被逮住的那些场所，在男孩偶而出现的地方跟踪他，追逐他，监视他。他们被迫常常出没于体育馆，与被爱者一起打猎，操练时在他身旁吁吁喘息，而他们已不再有良好的竞技状态来干此事，这在情人方面来说，是一个具有讽刺意味的可怨的事情。

然而，更为重要的是，这一游戏的开放性还在于人们对男童没有任何法定权力可施。只要男童不是出身奴隶家庭，他可以自由选择，自由接受或者拒绝，在偏爱或作出决定方面亦可随心所欲。为了从他那里得到他经常有权拒绝的东西，人们务必说服他；在男童看来，任何人要想一直受他喜爱就必须胜过其他对手。为此，很有必要突出自己的成就、品德或礼物；但是决定只能由男童作出。在这游戏中，开始这一游戏的人并没有把握取胜，然而，这正是使游戏趣味横生的缘由所在。色诺芬记录的希耶罗暴君的迷人的牢骚再好不过地说明了这一点②。他说，当一位暴君，并不能使事情方便顺利一些，不管是关于妻子还是关于男童。因为，一位暴君不得不娶一个出身相对低下的妻子，因而失去了结婚后成为"更有财富和影响"的家庭中的一员的所有优势。至于男童，他拥有随心所欲、专横暴戾的权力这一事实造成了其他的障碍。希耶罗倾慕着戴伊罗切斯。

① 在学校里，这一自由受到监督限制（参见伊斯契尼斯《序蒂马库斯》9—10页对学校所说的话，以及告诫教师应采取的预防措施。关于聚会场所，参见布菲耶《青春期的性爱》561页及其后诸页）。

② 色诺芬，《希爱罗》卷一。

他极想得到的那些恩惠，他要那男童出于友情主动地给予他；他宁可"伤害自己"，也不愿"凭借暴力从他那儿攫取它们"。从敌人手中强行夺走东西是最大的快乐；然而，至于男童的恩惠，最甜蜜的恩惠是那些自由施与的恩惠。譬如，"互送秋波"，多么令人心旷神怡；"他的问题与回答，多么令人愉快；扭打与争吵，多么引人入胜。但违背意愿地趁机利用心爱之人，在我看来，这不是爱情而是掠夺。"

就婚姻来说，对性快感及与性快感相关的实践的置疑，是基于使丈夫有权支配妻子、其他人、财产及家政的法定关系而展开的；关键的问题涉及行使权力时需要展示的节制。就与男童的关系来说，快感的道德标准，不得不跨过年龄差别，调动微妙的战略战术，这些战略战术给对方有自由、拒绝的能力、以及被要求认可的余地。

4．在对与少年男童相交的置疑之中，时间的选择颇为重要，但疑问是以独特方式提出的。事关重要的不是行动的恰好时机，如在饮食学中所示，也不是关系结构的继续维持，如在经济学中所示，确切地说，它是变化无常的时间和转瞬而过这样一个棘手问题。它为人们以不同的方式加以表达，首先被当作一个"限度"问题加以表达：在何种年龄限度，男童在爱情关系中就被认为年纪太大而不能当一个体面的伴侣了呢？他在什么年龄接受这一角色就不适合，而他的情人再要他担任这一角色就再也不恰当了呢？这牵涉到成年人众所熟悉的是非鉴裁的标志。这些标志被认为是标

明一个开端，这一开端在理论上越发不可捉摸，因为它肯定在实践中常常为人们所超越，因为它提供了对那些超越的人吹毛求疵的可能性。我们知道，初生胡须被认为是那种重大标志，而且，人们声称必须用刮须的剃刀切断爱之纽带①。无论如何，应该注意到，人们不仅批评那些心甘情愿地扮演与其男子气慨不相符合的角色的男童，而且也批评那些常常出入于年纪过大的男童之间的成年男子②。斯多葛派因使情人熬得过久——直到28岁——而遭到批评，但他们给的论据，或多或少是泡赛尼阿斯在《会饮篇》中所给论据的延伸（他认为，为了确保成年男子只依恋品行优良的青年人，法律应该禁止与年龄太小的男童发生关系）③，它表明这一限制与其说是一般的法则，不如说是容许各种解决办法的争论的主题。

对青春期与其界线的这一关注，毫无疑问，有助于增加人们对少年的身体，对其特殊的美，以及对其身体发育的不同标志的敏感性。青春时期的体格成为一种分外显著的文化稳定发展的对象。男性身体远在焕发出最初的青春光芒之后，亦可美丽动人，这是希腊人不会无视、也不会忘却的事情。古典的人物雕刻较为关注成年人的身体，据色诺芬的《会饮篇》记载，在挑选为雅典娜送花环的人的时候，他们仔仔细细地挑选最美丽的老男子④。但在性的伦理范畴

① 柏拉图：《普罗塔戈拉斯篇》(Protagoras)，309a。

② 参见色诺芬《远征记》中对门诺的批评。见该书Ⅱ，6，28页。

③ 柏拉图：《会饮篇》181d-e。

④ 色诺芬：《会饮篇》Ⅳ，17页。

中，富有独特魅力的少年的身体才是人们经常提及的快感的“正确对象”。假如认为它的那些特征之所以受到重视是因为享有女性之美，那就大错特错了。它们为人欣赏，缘由在于它们本身，或者在于它们与发展中的男子气概的标志与保证并行不悖。力量、耐性、气魄也构成这种美的一部分；因此，假如操练、体育、比赛，以及打猎、远征增强了这些素质，保证这一尔雅优美不会蜕变为软弱与娇气[1]，的确再好不过了。兼有女性之美日后将被当作青少年之美的一个构成部分，更确切地说，当作青少年之美的奥秘缘由（甚至在古代人们已经开始这样认为），在古典时期，这却是男童需要保护自己以免受其伤害同时又借它来保护自己的东西。关于男童的身体，希腊人中有一整套道德美学，这一美学涉及男童的优点，也谈及人们对他产生的爱的价值。作为身体标志的男子气概照理不应在其中出现，但应作为早熟形式与未来行为的预兆而在其中出现：虽然他还不是一个成年男子，但其行为却已经分明像是成年男子了。

但是，这种敏感也与面对那些急剧变化以及每次变化的终结的逼近而产生的焦虑情绪密切相关。人们意识到那种美及其妙处的转瞬即逝的特征；人们感到畏惧，这是一种双重畏惧：当情人看到他的爱人失去魅力时，当被爱人看到

① 关于强健的男童与体弱的男童之间的对比，见柏拉图的《斐德若篇》（239c-d）与《情人》。关于刚健男童的性爱价值与大概在4世纪业已开始的对较柔弱体格的旨趣演化，见K.J.多佛尔的《希腊同性恋》（第69-73页）。总之，妙龄男童的魅力与他拥有的女人气的这一观念将成为日后常见的主题。

他的情人离开他时，无不表现出这样的双重畏惧。随后提出的问题便涉及到爱的契约（注定要消失的）转化成友谊(philia)关系的可能性。就伦理而言，这是必要的转化；就社会而言，这是有用的转化。友谊不同于爱情关系，它可以出于爱情关系而被人理想地、有时是现实地建立起来：它持续长久，除生命本身的限制外，没有其他限制；它消除了成年男子与青少年间性爱关系里隐含的不平衡。它是人们对这种关系进行道德思考的常见的主题之一。人们认为这些关系需要除去自身的不稳定性，其不稳定性是由伴侣的反复无常引起的，是男童日益变大从而失去魅力的结果。然而，其不稳定性也是一种清规戒律，因为爱恋一个超过一定年龄的男童是不好的，正如男童让自己被爱也不好一样。友谊即是性格与生活方式的共鸣，思想互通，相依为命，休戚与共，互敬互爱；只要友谊在爱之热情中已经开始发展，这种不稳定性是可以避免的。在爱情关系中开始培养不可毁灭的友谊，这正是色诺芬对两个情人所作的描绘，这两个情人瞧着彼此的脸，互倾衷肠，为成功同感欣喜，为失败同感悲戚，而且互相关照："人们正是通过如此行为继而珍惜相互钟爱之情，一直享受到老年。"①

5．一般说来，关于与男童的关系的这一探讨采取了对爱进行思考的形式。这一事实不应引导我们作出这样的结

① 苏格拉底这一整段话很好地说明了人们由于男性爱情关系的不稳定性所感到的重重焦虑，很好地说明了人们认为持久的友谊在事情规划中所起的作用。

论：对希腊人来说，厄洛斯除在此种关系之外就无一席之地，它不能在与女人的关系中发挥作用。其实，厄洛斯能使人们结为一体，不管其性别是什么。在色诺芬的作品里，可以看到尼塞拉特斯和他的妻子被厄洛斯与安特洛斯的纽带连接在一起。爱洛斯未必就是“同性恋”，它也不是不包括婚姻在内；婚姻纽带并非与爱情的强烈性及两相情愿相矛盾而不同于与男童的关系。二者间的差别是在其他方面。婚姻道德，更确切地说，已婚男子的性伦理原则，并不依赖于性爱关系的存在来构成自己、确定自己的规则（尽管这种契约存在于婚姻伴侣之间是有可能的）。另一方面，当决定他们在其关系之内可以怎样利用快感这个问题时，提及爱洛斯就很有必要了，对他们关系的置疑属于一种“性爱论”。这是因为，就两个配偶来说，婚姻地位，家政的管理，血统的维持，能够创造行为标准，界说那种行为的规则，确定必要的节制形式。但就成年男子或男童来说，他们处于相互独立的地位，他们之间没有制度约束，只有一场开放游戏（这一游戏具有偏爱、选择、活动自由、结果不明的特性），行为的规定原则要在关系本身上去寻找，要在相互吸引的魅力的特性中去寻找，要在使他们结合的相互依恋里去寻找。因此，置疑就要以对关系本身的思考的形式展开，这种探讨既是对爱的理论上的探讨，也是对人们生活方式的规定。

然而，事实上，这一爱的艺术是针对两组个体的。诚然，妻子和她的行为不是完全不在经济思考之中，但是，她

被置于丈夫的专有权力之下；尽管在她的特权方面她受到尊敬被认为是正确的，可这只是在她证明自己值得尊敬的时候，重要的是一家之长始终是自己的主人。另一方面，男童可以保持适合那种年龄的冷漠，以他可能作出的拒绝（这一拒绝可怕却体面）及最终的接受（这一接受可望却可疑），成为一个与情人相对的独立中心。这种性爱将不得不被人们从这椭圆结构的一个焦点调到另一个焦点。在经济学和饮食学中，成年男子的自愿节制主要基于他与自己的关系；在性爱学中，这种游戏则较为复杂。在情人方面，它隐含自我约束；在爱人方面，它也隐含创立支配自己的关系的能力；最后，它隐含双方自由选择中显示出来的两种节制间的关系。人们甚至可以注意到一种给予男童的观点以特权的倾向。人们提出的种种问题与他的行为举止特别密切相关，人们予以观察、忠告、教训的正是他；好像建立被爱对象的性爱论，或至少在他不得不把自己作为伦理行为主体加以塑造时建立被爱对象的性爱，是极其重要的事情，事实上，这在德谟斯色尼斯对埃皮克拉底所作的颂文里变得显而易见。

第二章　男童的荣誉

较之柏拉图的和色诺芬的这两部伟大的《会饮篇》，较之《斐德若篇》，德谟斯色尼斯的《性爱论》就显得相当平庸了。这是一篇模式化的演说，既是对青年男子的颂扬，也是对青年男子的忠告。这实际上是颂文的传统作用，色诺芬在《会饮篇》里间接提到了这种作用："就在奉承卡里埃斯的行为里，你其实是在教育他要合于理想。"① 因此，颂扬与教训同时进行。但是，尽管《性爱论》的主题与论述都平平庸庸，是一种枯燥乏味的柏拉图主义，但仍可发现它具有其他论爱的文章所具有的几个特点，可以从中看出在这些文章中人们如何提出有关"快感"的问题的。

1、整个文本贯穿着一种关注，这在经常提及荣誉和耻辱的词汇里表现出来。整个演说中涉及的，是耻辱(aischyné)问题，那耻辱既是可以给人抹黑的丢脸事，也是使人离之远去的恶感；它是有关丑陋可耻(aischron)事物的问题，与美好的事物或与既美好又体面的事物形成鲜明对

① 色诺芬：《会饮篇》VIII，12．关于颂文与箴言的关系，亦见亚里士多德的《修辞学》I，9。

比。与带来荣誉、通往好名声(endoxos, entimos)的事物相对的，导致责备、蔑视(oneidos, epitimē)的事物，文本也谈得颇多。总之，埃皮克拉底的羡慕者从《性爱论》的开端就陈述了他的目的：但愿这赞美给他的爱人带来荣誉而不是耻辱，因为当颂文出于不慎重的求爱者之口时，有时会给爱人带来耻辱①。而且他再三讲到这一关注：青年男子理应牢记，由于出身和地位，使荣誉处于危境的粗心大意哪怕微乎其微，也会给他带来耻辱，此事颇为重要；他务必永远把那些凭借警惕在这种关系中设法保全荣誉的人当作楷模铭记在心②；他务必留神不使"他的天然品质蒙受耻辱"，不叫那些为他感到骄傲的人的希望化为泡影③。

因此，青年男子的行为，看来曾是一个对何物可耻与何物高尚之间的划分、对何物带来荣誉与何物产生耻辱之间的划分特别敏感的领域。正是这一问题促使人们对青年人，对人们向他们表示的爱情与他们需要展示的行为进行思考。柏拉图的《会饮篇》中的泡赛尼阿斯，叫人们关注与男童相关的形形色色的道德与习俗。他指出了，在厄利斯，在斯巴达，在底比斯，在伊俄尼亚，或是波斯流治之下的任何地方，最后，在雅典，何物被认为是"不光彩的"或"善的"④。费德若回忆起在一般生活中，也在青年男子的爱

① 德谟斯色尼斯：《性爱论》1。
② 德谟斯色尼斯：《性爱论》5。
③ 德谟斯色尼斯：《性爱论》53页。亚里士多德的《修辞学》说明了在赞美言辞中美(kalon)与丑(aischron)范畴的重要性。(参见亚里士多德的《修辞学》I，9.)
④ 柏拉图：《会饮篇》，182a—d。

情中，那应该作为人们的指南的原则："对于不名誉的事有羞恶之心，对于崇高之事有崇敬之心。假如没有这些感觉，无论是国家还是个人，都做不出伟大优美的事情来。"① 但应当注意到，这个问题不仅仅为几位苛刻的道德家所谈论。一位青年男子的行为和他的荣誉与耻辱也是社会上人们好奇的对象；人们关注它们、谈论它们并记住它们。譬如，为了攻击蒂马库斯，伊斯契尼斯重新提起许多年前也许就已广为传播的谣言，那时他的对手还是一个极年轻的人，他却对此一点也不感到不安②。此外，《性爱论》附带极好地说明了，一个男童由于环境所致会自然而然地产生何种怀疑和焦虑。人们监视他，侦查他，谈论他的行为和各种关系；恶毒的舌头在他周围动弹不休；怀恨在心的人随时准备在他显出傲慢或自负时责备他，假如他过于殷勤，他们也会迫不及待地批评他③。自然而然，人们不禁要想到，在其他社会里，女人的结婚年龄要比男人的结婚年龄早得多，当她们婚前行为成为涉及本身、家庭的重要道德和社会问题时，少女们曾处于一种什么样的情形之中。

2. 然而，关于希腊男童，荣誉的重要性并不关涉未来的婚姻，而对后来的欧洲少女来说却会如此；相反，它涉及他的地位，他在城邦的可能的位置。当然，有大量例证

① 柏拉图：《会饮篇》178d。
② 伊斯契尼斯：《斥蒂马库斯》，39—73 页。
③ 德谟斯色尼斯：《性爱论》17—19 页。

表明那些名誉可疑的男童可以履行最高政治职责，但也有例证表明此事本身可用来反对他们而且不考虑某些不轨行为可以引起的大量法律后果。蒂马库斯事件使这一点变得一清二楚。《性爱论》的作者给年少的埃皮克拉底指出了这一点，他的未来的一部分，包括他将在城邦能够占据的地位，依赖于他眼下的行为方式崇高与否。鉴于城邦不可能召唤任何人，它必须考虑已经赢得的声誉[①]，对好的忠告嗤之以鼻的成年男子将因其轻率举动而受到终身惩罚，因此，有两桩事是极为必要的：在年少的时候留心自己的行为；长大了的时候，还要关照较为年轻的男子的荣誉。

处于这一过渡年龄的青年男子多么吸引人，而他的荣誉却是多么易受损害；因而，这一过渡年龄构成了一个考验时期：即他的价值在它必须得以确立、加以运用和衡量的意义上受到考验。文章末尾的几行强调了男童在生命的这一时期里表现出来的行为的那些考验性特征。在规劝埃皮克拉底时，颂文的作者提醒他，他将受到考验(agōn)，这场争论将是一次考验(dokimasia)。dokimasia 这个词是指一种考验，经受这种考验后，青年男子被列入公民(ephebi)之中或公民被允许胜任地方行政官职务。青年男子的行为为人们所重视与关注，这是由于人人把它看作是一种资格考试。而且，文章把这一点讲得甚为清楚："我以为……城邦将任命你主管某个事务部门，如果你的天赋比较引人注目，城邦会据此认为你能胜任更重大的职责，它会迫不及待地渴望

① 德谟斯色尼斯：《性爱论》55 页。

测试你的能力。"①

3. 究竟要测验什么呢?埃皮克拉底应该根据何种行为类型在体面行为与丢脸行为之间划分界线? 这一测验关涉到众人熟知的希腊教育中的一些要点: 行为举止[小心谨慎地回避懒惰(rhathymia),懒惰一直是毁誉的迹象]; 人的注视[从中可以看出尊严(aidōs)]; 人的谈吐方式(不要轻易选择沉默,但要能够把严肃谈话与随便谈话掺和在一起);以及人的那些熟悉的品质。

然而, 高尚行为与可耻行为间的差别正是在恋爱行为范畴中特别显现出来。就这点而言,我们可以首先注意到,作者批评了那种把男童的荣誉与对求爱者的故意拒绝混为一谈的见解, 这种做法, 使文章成为既是对爱的颂歌又是对青年男子的赞歌。毫无疑问, 某些情人亵渎这种关系(lymainesthai tōi pragmati)②,但不应把他们与那些显示节制的爱慕者归于一类。文章没有在那些摒弃求爱者的情人与那些接受求爱者的情人之间划出界线。对一个希腊青年来说,为可能的情人所追求,显然不是耻辱, 而是他品质的明显标记; 爱慕者的数目是理当自豪的东西, 有时则是虚荣的满足。但是,认可恋爱关系, 进入游戏(即便不是确切投入那种情人所设想的游戏) 亦不被认为是耻辱。赞美埃皮克拉底的成年男子对他解释道,美丽而又为人钟爱,构

① 同前,55 页。
② 同上,3 页。

成双重的幸运（eutychia）[1]；有待于他做的事只是去正确利用（orthōs chrēsthai）它。可以说，文章强调的、使之成为"荣誉之点"的正是这一点：这些东西（ta pragmata）本身不好也不坏，不是绝对的好，也不是绝对的坏；它们依据实践它们（para tous chrōmenous）的人而有所变化[2]。依据一种人们经常在别处见到的系统阐述的原则来说，正是"用途"规定了它们的道德价值。总之，我们可在《会饮篇》里找出极为相似的表达："依我想，道理是这样：像我开头说的，爱情本身没有绝对的好坏之分，一切都靠环境而定；以不好的方式屈从于一个不好的男子是错误，以正确的方式屈从于一个高尚的男子就是善举。"[3]

至于精确知道荣誉将如何贯彻到恋爱关系中去，人们务必承认本文对它讲得极为简略。关于埃皮克拉底应该做些什么或已经做了些什么来操练身子，培养勇气，或学到他将需要的哲学知识，文中确有详细说明，然而，关于在肉体关系中，什么可以接受，什么应该反对，却只字未提。有一点十分明了：不是一切都应予以拒绝（青年男子"赐予他的恩惠"），但不是一切都应予以同意："没有人发现自己对从你这儿获取正当而合理的恩惠感到失望，但不准许任何人对诸如导致羞耻的自由有所希冀，哪怕不过是希冀而已。对那些具有最佳动机的人，你小心允诺的自由该是多

① 同前，5页。
② 同上，4页。
③ 柏拉图《会饮篇》183d；亦见181a。

么巨大；对那些不愿克制的人，这自由所带来的妨害是多么巨大①。节制（sōphrosynē）是要求男童具有的主要品质之一，它显然隐含肉体接触中的是非判别问题。但，从这一文本不可能推知荣誉会强迫人们拒绝那些行为与表示。应当注意到，在《斐德若篇》中，尽管主题发挥得淋漓尽致，但几乎同样缺乏精密性。在论屈从情人或非情人的头两篇演讲中，在把心灵比作一个拥有桀骜不驯之马和毕恭毕敬之马的马队的伟大寓言中，柏拉图表明，什么构成"高尚"实践这一问题极为关键。然而，行为只是用诸如"满足"或"赐与恩惠"（charizesthai），"干那事"（diaprattesthai），"从爱人那儿得到尽可能大的快乐"，"获得想要的东西"（pleithesthai），"享受"（apolauesthai）等词语来表达。难道这是这类文章中必然包含的缄默所致？毫无疑问，希腊人会认为，某人在事先成文的演讲中，对甚至在争论与法庭称呼中仅含含糊糊提到的事情直呼其名，是甚为不当的。也可以想象，几乎没有必要强调已经是常识性的区别：众人肯定本来就知道男童同意什么才是体面的或不光彩的。但我们也可以回想一下，我们在对饮食学与经济学的讨论中所做的考察，显而易见，与其说道德思考关涉到解释为人重视的准则和一系列容许、禁止的行为，还不如说道德思考关涉描绘态度类型、为人要求的与自己的关系类型。

4．实际上，虽然文中没有指出必须重视的具体形式与

① 德谟斯色尼斯：《性爱论》，20页。

不可跨越的肉体方面的界线，但它实际上至少指出了决定人在这些事情中应如何行动的一般原则。赞美埃皮克拉底的整个颂文涉及竞争的背景，青年男子的价值与聪明才智务必通过战胜他人的优势而加以证实。让我们马上重温一下经常在事先成文的演讲中出现的这些主题。被颂扬的人，要比人们给予他的赞美伟大；言辞有可能不如被描述的人那样美丽；男童在身体素质和道德品质上都超过所有其他的人；不仅他的天赋而且他的谈吐也把他置于所有其他的人之上；在他所擅长的一切活动中，他选择了最高尚、最有益的活动；他的心灵对“雄心的竞争”有所准备，由于不满足以一种品质使自己卓尔不群，他兼备“一个男子正当地引以自豪的一切品质”①。

然而，埃皮克拉底的优点并非只在于使他能够胜过所有对手而给父母带来荣誉的这么多品质②，他的优点还在于这一事实：就所有那些接近他的人而言，他始终维护他杰出的价值；他不让自己受他们中的任何人支配；他们都想拉他入伙，与他亲热，亲热(synētheia)这个词既有一起生活的一般意义，又有性关系的特定意义。他却能够胜过他们，使他们从对他的友谊中获得他们的一切快感③。这位年青人，通过不屈不服，永做最强者，以抵抗、以坚定、以节制(sōphrosynē)战胜求爱者和情人，证实自己在恋爱关系领

① 同前，7，33；16；8、14；21；23、25；30页。
② 同前，31页。
③ 同前，17页。

域里超群绝伦。

社会领域里的地位，有“那些头号人物”与其他人、伟大的统治者与那些服从的人、主人与仆从之别，而性关系的形式具有支配与从属地位，主动与被动角色，一人侵入，他的伴侣被侵入之分，有了上文的这个一般性的暗示，难道我们务必想象一个基于对社会领域里的地位与性关系的形式之间的加以类推的精确准则？这种类推对希腊人来说早已心知耳熟。说一个人不应该服从，不应该让他人占据优势，不应该接受会被人击败的从属地位，这毫无疑问是排斥或规劝不要进行那些使男童蒙羞受辱、置他于低下地位的性实践[①]。

但是，除了几项明确规定外，很可能荣誉与保持“优越”的原则指的是一种普遍作风。男童“被动”行事，任人摆布与支配，毫无反抗地服从，毕恭毕敬地成为对方感官快乐的伴侣，放纵对方的奇思怪想，身子使谁满意就把身子献给谁，不管肉体怎样使他们满意：或出于软弱，或出于色欲，或出于自身利益，这一切，尤其在舆论看来，颇为不佳。正是这一点使那些接受第一个求爱者的男童，那些肆无忌惮地卖弄的男童，那些人皆可交的男童，那些委身出价最高者的男童，脸上无光，面上无荣。这是埃皮克拉底没有做也不会做的事，因为他十分注意人们对他的评价，十分注意他必须保持的地位，十分注意他可能选择的有益的关系。

① 关于不受支配的重要性，关于对同性恋中鸡奸与被动口淫为人所担之忧，见K.J.多佛尔的《希腊同性恋》，第100—109页。

5．我只想再简要地提一下《性爱论》的作者让哲学在保护荣誉中和在男童被邀以适合于其年龄的方式测验自己的这些优势竞争中所起的作用。这种哲学的内容未被详细论述，只是涉及苏格拉底式的“关注自我”(epimeleia heautou)[①]的主题，也涉及苏格拉底式的必须把知识与实践(epistēmē，meletē)相结合的主题——这种哲学不是作为过一种不同生活的指南，也不是作为避开一切快感的指南加以展示的。德谟斯色尼斯称它为其他测验的必要补充：“想想吧……万般诸事中，最荒谬的是对财富、体力等诸如此类的东西雄心勃勃，并且为此而屈从许多测验……而不是将目标放在完善监管其他一切力量的心灵。”[②]实际上，哲学所能说明的是人如何变得“比本人强壮”，当一个人变得强壮时，它还可以使他战胜他人。它从本质上说是一个领导原则，因为只有它能够指导思想：“在人的所有力量中，我们将发现，思想领导其他一切力量，而只有哲学能够正确指导思想、训练思想。”[③]显而易见，哲学是一个奇珍异宝，对青年男子的明智行为十分必要。然而，哲学不是为了把他引向另一生活形式，而是为了使他能够行施自制，在经受严峻考验、保护荣誉的艰辛比赛中战胜他人。

我们看到，整个《性爱论》围绕着在男童的年轻与美丽吸引着一个个成年男子，而每个成年男子都在极力想得到

① 德谟斯色尼斯，《性爱论》39—43 页。
② 同上，38 页。　③ 同上，37 页。

他最好的东西的棘手的情况下，须具有战胜自己和他人的优势的问题。在饮食学中，主要是一个控制自己、避免危险行为的问题；在经济学中，是一个在对妻子行使权力的实践中不得不对自己加以控制的问题。而在这里，性爱论从男童的观点出发，问题便是注视男童在不屈从他人方面将怎样能够达到自制。问题的焦点不是一个人对自己权力加以控制的意识，而是在保证自我控制的同时，将自己的力量与他人的力量放在一起权衡的最佳途径。在这一点上，出现在文章中的一段简单叙述便获得了一种象征价值。虽然它是对一次战车竞赛的普通描述，但在记载下来的这个小型运动剧与公众对男童在跟求爱者的行为举止方面的测试之间建立了一种直接关系。我们看见埃皮克拉底驾驭马队（很可能是指《斐德若篇》）；他濒于失败的边缘，他的战车即将被一敌对马队踏得粉碎；人们尽管对意外事故常感不幸，但仍为那位英雄振臂欢呼，但埃皮克拉底“甚至比他的马队的勇猛还要有力量，他终于战胜了最强大的对手，赢得了胜利。”①

这番对埃皮克拉底的所为说的淡而无味的话，当然不是希腊人对爱进行思考的最高形式之一。但就在其平庸里，它道出了“希腊男童问题”的某些重要方面。处于结束童年时代与获得男子身分的年龄之间的青年男子，构成了希腊伦理与希腊思想的一个微妙而棘手的因素。他的青春及其独特之美（人们认为每个人生来对之就甚为敏感）与他将拥

① 同前，28—29页。

有的地位(在环境的帮助与保护下，他务必为之做好准备)形成一个“战略”点，围绕它展开了一场复杂的游戏；他的荣誉，部分依赖于他对躯体的利用，也将部分决定他未来的角色与名声，是游戏中重要的赌注。对他来说，此中有测试，需要勤奋与训练；对他人来说，此中亦有关心留意的机会。就在赞扬埃皮克拉底的颂文末尾，作者声明他对这位男童的生平描写必是“平庸”作品；而且，好像这是一个尚待完成的一件艺术品的问题，他敦促所有知道埃皮克拉底的人给这个未来人物赋予“尽可能伟大的奇辉异彩”。

以后，在欧洲文化中，少女或已婚女人，以及她们的举止、美丽、感情，将成为受到特殊关注的主题；向她们求爱的新艺术，形式基本上浪漫的文学，对她们躯体的完整性与她们献身于婚姻的可靠性予以密切关注的苛刻道德——这一切将把人们的好奇与欲望引向她们的周围。不管家庭或社会会给她们留下何等卑下的位置，人们对女人“问题”都会加以强调并加以解决。她们的天性、举止，她们所激发的或经历的情感，人们可能与她们发展的或被允许或被禁止的关系，将成为思考、知识、分析、规定的主题。另一方面，在古希腊，有关男童的置疑似乎更加活跃，对他们的易逝之美、肉体方面的荣誉、伦理判断力及其需要的训练，人们一直持有强烈的道德关注。历史上独一无二的，不是希腊人在男童身上寻得快感，甚至也不是他们把这种快感当作合法的东西加以认可，而是对快感的这一认可并非简单，它引起整个文化对之详加阐释。广而言之，在此要把握的重要

东西，不是为何希腊人迷恋男童，而是为何他们围绕那种迷恋详尽阐述求爱习俗、道德思考，以及我们将会看到的哲学上的禁欲主义。

第三章 快感的对象

为了明白性快感的享用如何在对男童之爱的思考中受到置疑，我们得重温一个原则，毫无疑问 这个原则并非希腊文化所独有，但它在希腊文化中占有相当重要的地位，并在其道德评价中行使着决定性的权力。我指的是性关系与社会关系之间的同型性原则。其意所指是，性关系一直被认为是典型的渗透行为，具有主动与被动的两极性倾向，被人看作是跟上级与下级之间、支配者与被支配者之间、指挥者与依从者之间、征服者与被征服者之间的关系属于同一类型。人们使用同社会竞争、等级制度领域方面的范畴一样的范畴对快感实践形成概念：类似的竞争结构，类似的对立与区别，类似的赋予伴侣们以符合各自角色的类似价值，这暗示着在性行为中有一个本质上高尚、毫无疑问被人稳定下来的角色，此角色居于主动、支配、渗透、强调自己优越性的地位。

这一原则有几个后果，这些后果关涉那些被认为在此活动中是被动伴侣的人的地位。当然，奴隶任凭主人驱遣，他们的境况使他们成为性对象，而且这被认为是理所当然

之事，以致人们会为同样的法律竟然禁止强奸奴隶、强奸儿童而惊讶不已。为了解释这一反常现象，伊斯契尼斯指出，其目的在于通过禁止暴力行为，哪怕是对奴隶，表明当针对出身高贵的儿童时，这是何其严肃的事。至于女人的被动性，这的确表示天性及境况的低下；但毫无理由把它当作一种行为加以批判，恰恰因为它与天性所指、与法律所定相一致。另一方面，在可使一个自由男子带上卑劣标记、屈从他人支配、接受奴役地位的性行为过程中的万般诸事，只能被人认为羞辱可耻，假如他心甘情愿乐于充当他人快乐的对象，耻辱则更大。更不用说凭藉出身、财富与威望在男子的一等地位中据有或应当据有一席之地的人了。

在受到这些原则控制的游戏里，(生来自由的)男童的处境甚为艰难。诚然，就他还远远不能从那些在他充分享有自己的身分时将属于他的权利与权力中深受其益这一方面来说，他依旧处于"卑下的"地位。然而，他的地位不同于奴隶的地位，也不同于女人的地位。甚至在家政与家庭中也是如此。亚里士多德的《政治学》中的一段话便使之较为彰明。在讨论适合于家庭的权力关系与政府的形式时，亚里士多德界说了奴隶、妻子、以及(男)孩子相对于一家之长的地位。亚里士多德说，管理奴隶不像管理自由人，管理妻子就是行使"政治"权力，在这种权力中，关系永远是不平等的；与此相对照，对孩子的管理可谓"高贵"，因为它基于"慈爱与资历"[①]。的确，深思熟虑的能力在奴隶身上贫而

① 亚里士多德：《政治学》，卷一，5，1259a—b。

又乏；它在女人身上虽有所表现，但她没有在家中履行作出决定的职责；在男孩身上，深思熟虑的能力之所以缺乏，仅与他尚未完全发育相关。鉴于女人构成一半自由人口，女人的道德教育至关重要，但男性儿童的道德教育就更为如此，因为它关涉到将参与城邦管理的未来公民①。由此可见，男童地位的特定性质，他所依赖的独特形式，以及人们对待他的态度，甚至在行使家长的巨大权力的地方，也为在未来岁月里他将拥有的地位所影响。

在性关系中，这在某种程度上来说也是千真万确的。在形形色色的合法"对象"中，男童处于特殊地位，他肯定不是被禁止的对象。在雅典，某些法律保护自由儿童（不受那些至少一度没有权力进入学校的成人的骚扰；不受奴隶骚扰，假如奴隶试图腐蚀儿童，他们将被处以死刑；不受父亲或教师的骚扰，假如他们使儿童卖身，他们会受到惩罚）②；但没有什么阻止或禁止青少年成为成年男子公开的性伴侣。然而，这角色身上有一种内在困难：其中有一种既使人难以清楚界说也使人难以精确说明这一角色在性关系中意味着什么的东西，不过，它把注意力引到此点上，使人们对在这方面应当或不应当发生的事赋予极大的重要性和价值。这一切使得问题既难于索解，又受到过高估计。男童的角色问题，人们既无法把捉，又持有强烈的兴趣。

在《斥蒂马库斯》中，伊斯契尼斯利用了一种本身趣味

① 同前，I，5，1260b。

② 参见伊斯契尼斯在《斥蒂马库斯》中列举的法律，见该书9—18页。

横生的法律，这条法律关涉一个成年男子不端的性行为——精确地说，“卖身”——可能要承担的失去公民资格与政治权利所带来的后果。法律会阻止他日后“成为九个执政官中的一员，履行牧师的职责或充当城邦的辩护士”。一个卖身的人不许在城邦或国外担任地方行政官的职位，不管是选举产生还是通过抽签授与。他不能当使者或大使，也不能成为巡检或受雇诽谤者①。此外，他不能在议会或集会上讲话，即使他是“雅典最雄辩的演讲家”②。因而，这一法律使男子卖身成为不准公民担任一定职务的公开耻辱(atimia)③。但，伊斯契尼斯进行检举揭发，试图通过严格的法律讨论使对手遭到损害的方式，显现出了在男童扮演的某些性角色与成人扮演的某些社会角色之间存在着的为人公认的，不仅是法律上的，而且是道德上的不一致的关系。

伊斯契尼斯的法律论证，基于由谣言、闲谈、证词所断言的蒂马切斯的“不良行为”，追溯与寻觅构成卖身的某些因素(伙伴的数目，不分张三李四，服务报酬)，因为其它因素缺乏(他未被登记为一个卖身者，他没有在妓院呆过)。当他年轻漂亮时，他经过许多人之手，而且这些人并不常是

---

① 英译者注。福柯此处原文为：“accusatour ou denonciateur salarié.”(受雇起诉人或揭发者)。伊斯契尼斯的话中相关的短语，如K. J. 多佛尔在《希腊同性恋》中的译文所示，是“或因威胁假告而领薪金”。多佛尔注意到了这种资格剥夺是杜撰的，是伊斯契尼斯玩弄的修辞花招。显而易见，诽谤不是雅典法律明确宽恕的东西。

② 伊斯契尼斯：《斥蒂马库斯》19-20页。

③ K.J. 多佛尔指出，该受惩处的不是卖身本身，而是违犯因是一个卖身者而被取消资格这一事实。(见多佛尔的《希腊同性恋》，19—20页。)

体面的人，因为人们知道他曾跟一个奴隶身分的男子住在一起，在一个臭名昭著的色鬼的房屋里住过，那个色鬼使唱歌人和齐特拉琴的演奏者围在他本人的四周；他接受礼物，受人供养，参与其保护者的各种暴行。人们知道他与塞东尼德斯、奥托克雷斯、特桑德若、米斯戈拉斯、安蒂科、彼特拉古、黑杰桑德若呆在一起。因此，不能简单地说他发生了许多关系(hetairēkōs)，可以说他"卖身"(peporneumenos)："因为，与一个人干这事并且是为了报酬而干此事的男子，在我看来，的的确确易于受此指控。"[1]

然而，控告还在道德层次上展开，这不仅使此罪可以立足，而且可以使对手在政治上及其他一切方面遭到损害。也许蒂马库斯在形式上不是职业卖身者，但他肯定不是那些毫不掩饰自己对男性之爱的兴趣、与自由男童保持体面关系的可尊可敬的男子中的一员，那种关系对年青伙伴来说十分珍贵。伊斯金承认他偏好这种爱情。他把蒂马切斯描绘为在青春时期就把自己置于他人快乐对象的卑贱、不光彩的位置上，并向每个人展示自己的男子；他企求这一角色，寻找这一角色，以充任这一角色并从中获益为乐。这正是伊斯契尼斯要他的听众看到的在道德政治上与公民职责、政治权力的行使不相一致的东西。一个在青春时期喜欢扮演这样的角色的男子，而今要扮演一个高于城邦里的其他人、为他们提供朋友、在他们的决定中给以建议、领导他们、代表他们的男子的角色不能不引起愤慨。令雅典人

① 伊斯契尼斯：《斥蒂马库斯》52页。

难以接受的，不是他们可能被爱过男童的或在青年时期被成年男子爱过的某个人统治，而是他们可能置于一个曾经担任他人快感对象的角色的权威之下。这正是伊斯契尼斯在反对蒂马库斯的讲话中所表现的情感。

阿里斯托芬经常在他的喜剧中诉诸的感情也正是这种情感，旨在令人嘲笑厌恶的事，是这些演说家，这些为人跟随与爱戴的领导人，这些企图引诱人们想叫他们俯首贴耳的公民们，诸如克利翁或阿吉里斯，同样是曾经同意而且仍然同意扮演被动、谦恭对象的角色的人。阿里斯托芬讽刺地谈论雅典的民主，在这种民主里，一个人愈是喜欢这种快感，他在集会上为人洗耳恭听的机会就愈多①。以同一种方式，以同一种精神，第欧根尼取笑了德谟斯色尼斯，取笑了当他冒充雅典人民的领袖时他拥有的道德②。当一个人在快感关系的游戏中扮演从属伴侣的角色时，他不可能在公民活动与政治活动的游戏中真正占据优势。

这些批评与讽刺可在现实中得以证实到何种程度，这无关紧事。至少有一桩事，它们仅以存在就表明得一清二楚：即，在认可男子间的性关系的这个社会里，提倡男性优越的社会精神气质与男性支配的方式形成的所有性交的概念的并置所引起的困难。结果，一方面，那“主动”而且支配的角色总是被赋予肯定的价值，但另一方面，在性行为中把

① 阿里斯托芬：《骑士》(Knights)，V.428页及其后诸页；《公民大会妇女》(Assemblywomen)，V.112页及其后诸页。参见布菲耶《青春期的性爱》185—186页。

② 迪•莱尼提乌斯：《著名哲学家的生平》VI，34。

被动、被支配、低下的位置归于其中的一个伴侣又是十分必要的。虽然此事牵涉到女人或奴隶时毫无问题，可是当牵涉到男人时，情形就变了。毫无疑问，正是这一困难的存在，既解释了为什么人们对成年男人间的这种关系保持沉默，也解释了为什么人们对那些通过宣称他们接受，或更确切地说，他们偏爱这一"从属"角色而打破沉默的人纷纷提出要剥夺他们的权利。也正是鉴于这一困难，所有关注集中在成年男子与少年男子间的关系上，因为在这种情况下，这两个伴侣中的一员，由于年轻，由于他尚未获得男子汉地位的事实，可以成为——众人皆知为时短暂——为人们所接受的快感对象。然而，虽然少年男子因其独特魅力可以是男人追捕而不引起流言蜚语或问题的猎物，人们也得铭记在心：他成为一个男子汉，行使权力、履行职责的那一天终会到来，那时，显然他不能再是快感对象——但另一方面，他充当这一对象可能充当到何种程度呢？

这就产生了我们称之为希腊性快感伦理中"有关男童的自相矛盾"的问题。一方面，青年男子被认为是快感对象，甚至是成年男子们的可允许的男伴侣中唯一体面合法的对象：谁也不会指责一个成年男子爱一个男童，渴慕与受享一个男童，假如他尊重法律与礼节。但另一方面，男童的青春期务必为达到成年期而受到训练，因此他不能也不应当认同那种角色。他不能出己之愿、依己之见、为己之故而充当那种快感对象，纵使成年男子甚为自然地喜欢任命他为快感的对象。简言之，在与男童的关系中，充当快感

的主体并以此为乐，对希腊人来说并不造成什么问题；但充当快感对象并如此这般承认自己，却构成了男童的主要困难。为了成为一个自由男子，成为自己的主人，能够战胜他人，他为人指望建立的与他本人的关系，与那种他成为另一个人的快感对象的关系形式不相吻合。从伦理的角度来说，这种不一致是必要的。

这一差别解释了希腊人对男童之爱所作的思考的某些特征。

首先，关于那种爱情是自然的还是“不自然的”，人们踌躇不决，这对我们来说是不可思议的。一方面，人们认为这是当然之事：倾慕男童极为自然，正如一切把人带向美的活动都是自然的一样。然而，人们又常常发现成年男子间，更笼统地说，同一性别的两个人之间的关系是超自然(para physin)的断言。当然，可以推断这两种观点表明两种态度，对那种爱情，一方深表赞同，另一方则表示反对。但是，这两种意见之所以存在，也许要归于这一事实：虽然人们认为一个人可能在男童身上觅得快感是甚为自然的事，但要把男童成为快感对象作为自然之物加以认可，那就难乎其难了。因此，人们可以对两个男子间进行的那一行为，以它是超天性之事为由，表示反对。之所以说它是超天性之事，是因为它使其中的一个伴侣女性化，虽然人对美可能拥有的欲望依然被认为是自然的。犬儒学派的人并不反对宠爱男童，尽管他们对所有那些由于其被动性而使他们接

① 同前 VI，2，59。

爱远离自己天性之举并因而变得"糟糕透顶"[①]的男童大加讽刺与挖苦。至于柏拉图，没有理由臆度这个年青时代是个男性爱信徒的人，后来怎么会"变聪明了"，以致将男性爱当作一种"违反天性"的关系而予以谴责。相反，应当注意到在《法律篇》开首，当他把作为天性一大要素的与女人的关系同作为不能自制(akrasia)的一大结果的男人间（或女人间)的关系进行对比时，他指的是交媾行为本身(这一行为是生儿育女的天性所致)，他想到的是可以升华公民道德抑或另一方面败坏公民道德的制度[①]。同样，在第八卷里他预见制定关于性关系的法律的必要性与困难的那一段话中，他提出的论证与在性交(mixis aphrodisiōn)中把成年男子和少年男子"当作女人"来"对待"的有害性颇有关系：在被诱惑的那一方，怎么可能形成"勇而无畏、男子汉的气质(to tēs andreias ethos)？而在诱惑者这一方，有关节制有度的男子的思想如何得到滋育"？"人人都指责屈从快感而无能控制快感的人之软弱"，并"谴责把女人模仿得维妙维肖的人"[②]。

把男童认作快感对象的问题，也在显而易见、为人缄默不言的几点上表现出来。人们不愿太费唇舌直接提起男童在性交中扮演的角色，有时使用甚为一般的表达方式，譬

① 柏拉图，《法律篇》，I，636b—c。

② 柏拉图，《法律篇》I，636b-c。在《斐德若篇》中，这种关系的肉体形式被说成是"不自然的"(该篇 250e)，因成年男子在此关系中一举一动活像一个"四脚兽"。

细："干那事"(diaprattesthai to pragma)；另一些时候那"事"正为其不可言传而得以指明①；抑或人们诉诸带有"不可知论"或政治色彩的隐喻词语，如"服从"、"屈从"(hypēretein)、"效劳"(therapeuein, hypourgein)②，人们在谈论这种关系带来的问题时这种方式运用最多。

但是，人们也不太愿意承认男童会体验快感。这一"否定"应被同时理解为对这一快感不可能存在的断言以及对这一快感不应为其体验的规定。由于不得不解释当爱有肉体关系介入的时候为何常常转变成恨，在色诺芬的《会饮篇》中，苏格拉底讲了因与一个年老的男子发生关系(homilein)在青年身上可能产生的那些不愉快的感觉。但，他又立即说了这些话以作为一个一般原则："一位青年不像一位女人那样分享交合的快感，他却冷静地观看对方陶醉于性爱之中。"③成年男子和少年男子间，没有——不能也不应该——共同分享快感。《问题集》的作者承认，只有几个人，而且只在身体结构不合常规的情形下，才有这种可能性。没有人比那些通过服从的意愿、与多人发生的关系，或通过衣着、化妆、装饰、香水表明乐于扮演那种角色的男童受到人们更为严厉的批评。

然而，这并不意味着，在男童恰巧屈服时，他干起那事

① 色诺芬，《会饮篇》IV, 15.

② 色诺芬，《希罗》I 与VII；柏拉图，《会饮篇》184c—d。见K.J.多佛尔的《希腊同性恋》44—45页。

③ 色诺芬，《会饮篇》VIII, 21。

来冷若冰霜。恰恰相反，只有在他对情人拥有羡慕、感激、或钟爱之情，从而想讨得情人欢心的情况下，他才应该服从。Charizesthai 这一动词常为人们所用，以求表明男童"顺从"和"赐予恩惠"这一事实①。此词的确暗示着，除爱人向情人"投降"这一简单意思外，还有别的意思；男童是通过服从对方的欲望和要求这一行动而"赐与恩惠"的，但这一行动与简单的服从不具有同一性质。它是一种反应，而不是分享快感。人们认为男童不应体验肉体快感，甚至认为他不应以成年男子的快感为乐；假如他在应该服从的时候服从，即，不过于仓促，也不过于勉强，人们认为他应为给予对方快感而感到高兴。

因此，性关系对伴侣双方的行为有特殊要求。作为男童不能投身于他必得扮演的角色中去；结果人们认为他应该拒绝、反抗、溜走、逃跑②。人们还认为他应该同意(假如他最后予以同意的话)，这要视他所服从的人的情形(他的优点、地位、品德)及他可以从那人身上获得的好处(如果仅是金钱问题，得这种好处便甚为可耻；如果牵涉男子气概的训练、未来的社会联系、或持久的友谊，得到这种好处便十分光彩)。事实上，人们认为情人应该能够提供的，除惯常礼物之外，正是这种好处，这更取决于身分方面的考虑(其重要性和价值随伴侣们的境况而变化)。因此，成年男子与少年男子间的关系中的性行为，需在一种拒绝、回避与

① 柏拉图，《会饮篇》184e。
② 同上 184a。

逃跑的游戏中进行，以使它尽可能地延长，而且需在决定它发生的恰当时间与恰当条件的交换过程中进行。

因此，人们期待男童给予——出于好意，而不是为了自身的快感——某种他的伴侣为了自己快感的享用而极力寻觅的东西；但伴侣只有奉献与之相称的礼物、服务、诺言及承诺才能问心无愧地得到它。这一切跟施与他的“礼物”在性质上迥然相异。这解释了在希腊人对宠爱男童所作的思考中显然具有的倾向：这关系是如何并入一个较大的整体，进而能够转化为另一种关系，一种稳定的关系，在此关系中肉体关系不再至关重要，两个伴侣能够分享同样的情感和同一财富呢！对男童之爱，从道德上来说，不会是体面的，除非它包含作为此爱转化为最终的友谊（philia）的基础的一些因素，它之所以包含这些因素是由于情人合乎情理的礼物连同效劳以及爱人的有所保留的依从所致，而这友谊关系，从社会角度来说，价值极大。

假如人们认为，既然希腊人不禁止这种关系，他们并不为它担忧，那就大错特错了。它比其他关系更能引起他们的关注，而且有充分的迹象表明他们对之忧心忡忡。但是，我们可以说，在诸如我们的思维中，同一性别的两个人之间的关系，主要是从欲望主体的观点加以探究的：一个男子所产生的欲望怎么会是以另一个男子为对象的？我们清楚地知道，正是在这一欲望的一定结构中（在它爱恨交加的矛盾心理中，或在它缺乏的东西中），人们将寻觅答案的雏形。另一方面，希腊人的关注并未关涉可使个体倾向于这种关

系的欲望，也没有关涉这一欲望的主体；他们的焦虑集中在快感的对象上，或更确切地说，集中在日后会在与他人分享的快感领域及他现在为人驱使的领域成为主人的客体上。

哲学性爱论，或者说苏格拉底——柏拉图式的对性爱的思考，正是在这一点上，正是在这置疑之点（如何使快感对象转变为控制快感的主体）开始出发的。

第五部分

真正的爱情

在这一部分里，我们将讨论性爱这个题目。性爱是以性为目的的爱的艺术。但是，性爱有时也被作为贯穿西方社会整个历史过程的第四个伟大的严肃主题。这里要讨论的是后一种性爱的产生背景。前面我已经探讨了性活动问题的三大论题：性爱与身体和健康的关系，性爱与妻子和婚姻的关系，性爱与男童及其自由和男性气质的关系。现在我想考虑性爱同与真理的关系。在古希腊，风行成年男子与少年男子之间的爱情。性爱与真理的关系是希腊人反思这种爱情的最引人注目的方面之一。它不仅揭示了这种爱怎样以我们已经知晓的理由，成为一个敏感点，要求人们不仅修饰举止，相当小心谨慎地享用性快感(aphrodisia)，而且，正是围绕这一论题产生了享用快感与认识真理的关系问题，其形式是探究真正的爱的本质。

在基督教和现代文化中，同样存在着这些有关真理、爱和快感的问题。但提出这些问题的角度变为构成男女关系

的基本要素，即，贞洁问题、精神婚姻问题、灵魂和妻子合而为一问题，这标志着一个由钟爱的人(erastes)和被爱的人(eromenos)①占据的基本上属于男性主导的社会转向了一个由女性人物和代表两性关系的人物主导地位的社会②。很久以后，寻求快乐的问题和认识知识的问题同爱女人——爱她的贞操、纯洁、堕落和赎罪能力——的主题紧密相联。《浮士德》便是这种结合的一个典范。但是，希腊人反思认识真理和达到性活动的严肃性之间的联系问题，最初却是起始于考虑同少年男子恋爱的问题。当然，我们必须承认，这一时期毕达哥拉斯学派的文人们就纯洁与知识关系发表的文字至今几乎荡然无存。我们还必须承认，我们没有发现安提色尼斯、嫉世者迪奥吉尼斯、亚里斯多德或提奥弗拉斯图撰写的有关爱情的论文。因此，把苏格拉底-柏拉图学说看作所有古希腊性爱哲学形式的概括，在此基础上来归纳其特征，是不明智的。不管怎样，很长一段时期内，这一学说一直是人们思考的起点。普鲁塔克的对话，路香的《心事》和提尔的马克西姆的谈话都很清楚地表明了这一点。

在《会饮篇》和《斐德若篇》中，苏格拉底、柏拉图阐述了

① 西文中"钟爱的人"和"被爱的人"有主动和被动之分，各有一词，不能混淆。有时前者译"情人"，后者译"爱人"。在一般情形下，情人是男的，爱人是女的；在希腊"男风"盛行的社会里，情人是年龄较长的男子，爱人是少年男子。——译者

② 这并不意味男性间的恋爱已完全消失。(见鲍斯韦尔的《基督教、社会忍耐性及同性恋》(Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality)

自己的性爱学说，并介绍了其他有关爱情的见解。我们发现苏格拉底-柏拉图学说同一般的性爱说有差异。一般的性爱说提出的问题讨论的是青年和他的追求者互相间的优秀行为，以及行为怎样符合荣誉，我们还可以看到，虽然苏格拉底-柏拉图学说的基础是快感伦理学最普通的论题，但是它提出的问题对以后快感伦理学转化为弃世道德观，以及建立欲望阐述学起了很大作用。

《会饮篇》① 和《斐德若篇》中的很大一部分用于再现，或称模仿、摹拟有关爱情的常见观点。《会饮篇》中，斐德若、泡赛尼阿斯、厄里什马库斯和阿伽通的"介绍性谈话"，《斐德若篇》中吕希亚斯的讲话以及苏格拉底的第一次反驳都属此类。它们阐述了柏拉图学说的背景。柏拉图在详细描述和重新组合这些原材料的基础上，提出用真理和苦行的问题取代求爱和荣誉问题。在这些介绍性讲话中，有一个很重要的因素，在颂扬爱情及其力量和神圣的过程中，这个问题一再出现：年轻人是否应该让步？对谁让步？在何种情况、何种保证下？在这个问题中，性爱被看作是追求者与被追求者之间给与得的艺术。

《会饮篇》中，在阿伽通家的聚会上，第一个发言的是

① 会饮在希腊是一种庆祝仪式。一次，悲剧家阿伽通的悲剧上演得了奖，邀请几位好友在家会饮庆祝。诡辩派修辞家斐德若和泡赛尼阿斯，医生厄里什马库斯，喜剧家阿里斯托芬，悲剧家阿伽通和哲学家苏格拉底，他们决定以座谈代替乐伎，在座的每人依次轮流作一篇爱情的礼赞。六个人从不同的立场，用不同的理由，对爱神大加赞扬了一番之后，当权的少年政治家亚尔西巴德进来，他也做了一篇颂词，但赞美的却不是爱神而是苏格拉底。所以《会饮篇》是七篇颂词的结集。

斐德若①。他把爱情规范问题阐发为“对于坏事的羞恶之心和对于善事的崇敬之心”这一原则②。这条原则虽然绝对全面，却重复累赘，令人发笑。但是，泡塞尼阿斯③立即拾起这条行为准则，并用更严肃的态度对待它。他区分了两种截然不同的爱，一种是“仅为满足欲望”的爱，另一种爱“最高的目标则是考验灵魂”④。我们还可以注意到，《斐德若篇》⑤开头的两篇讲话（第一段，后人已用嘲讽的口吻简要概括了它的大意，第二段则推翻了前一种观点。这儿，我们不准备作详细讨论）以各自的方式，提出了“应该向谁让步？”的问题。他们的回答都是，一个人应向所爱的人让步，这些讲话都涉及了共同的论题：当心爱的人年长色衰，使情

---

① 斐德若的颂词有三个要点：（一）爱神最古，所以最尊；（二）爱神助人就善避恶，有道德的作用；（三）尊敬爱神的人必须全心全意，不惜牺牲生命，才能达到爱情的最高理想。

② 柏拉图：《会饮篇》178d。关于《会饮篇》中的谈话，参见布里松的《神话辞典》“性爱”条。（“Eros”，Dictionnaire des mythologies）。

③ 泡赛尼阿斯的颂词有三个要点：（一）爱神有两种，应颂扬的是“天上爱神”，不是“人间爱神”，是心灵的爱而不是肉体的爱；（二）一切行为自身无所谓美丑，美丑因“做的方式”好坏而定，爱也如此；（三）依这个标准，雅典的男子同性恋的情形比希腊各邦的都强，因为“做的方式”比较好，爱情的追求与学问道德的追求合而为一。

④ 柏拉图：《会饮篇》181b—d。

⑤ 《斐德若篇》分成两部分，前半讨论爱情，顺带谈到灵魂不朽的问题，后半讨论修辞术。前半包含三篇讨论爱情的文章，一篇是斐德若宣读的诡辩家莱什阿斯的文章，主题是爱人应该接受没有爱情的人，因为爱情有许多毛病；第二篇是苏格拉底采取这个诡辩家的主题，戏拟的一篇文章；第三篇是苏格拉底的翻案文章，歌颂爱情。爱情不是利害的打算或肉欲的满足，而是由神灵凭附的迷狂，从人世间美的事本窥见美的本体所起的爱慕，灵魂借以滋长的营养品。

人陷入形影相吊的困境时，短暂的爱情分崩离析[①]；男童受制于他的爱人[②]，这一不名誉的关系损害了他的名声，迫使他疏远家庭以及对他有所帮助且受人尊敬的亲戚[③]；由于男童答应满足他的年长情人的一切要求而使长者对男童产生厌恶或蔑视的情感，或年长者把令人不快的关系强加于男童而使男童产生憎恨的情绪[④]；男童被吩咐扮演女性角色，这种关系损害了他的肉体和道德情操[⑤]；恋人必须承担种种补偿、利益和服务，这些常常成为沉重的负担，他抛弃他昔日的伴侣，使之蒙受耻辱和孤独，以摆脱义务的束缚[⑥]。所有这些论题构成了对于快感及其在男童恋爱中享用快感的基本置疑。社会习俗、求爱实践和有规则的爱情游戏试图克服的就是这些困难。

人们可能认为阿里斯托芬[⑦]在《会饮篇》中的谈话是个例外。他说，众神暴怒，把远古时代的人们分成两部分，把一个人截成两半（如果是阴阳人，则截成半个男人和半个女

① 柏拉图：《会饮篇》183d-e，和《斐德若篇》231a-233a。

② 柏拉图：《会饮篇》182a，和《斐德若篇》239a。

③ 《斐德若篇》231e-232a 和 239e-240a。

④ 同上，240d。

⑤ 同上，239c—d。

⑥ 参见柏拉图的《斐德若篇》241a-c。

⑦ 阿里斯托芬颂词的要点是：从前人类分为三种，除男人和女人以外，还有一种不男不女、亦男亦女的所谓"阴阳人"。由于人类图谋向神们造反，宙斯决定把人截成两半。人分成两半后，这一半想念那一半，想再度结合在一起。分是一种惩罚、一种疾病，求合是要回到原始的整一和健康，所以爱情不仅是感官或肉体的享乐，还是一种普遍要求实现由分到合的强烈欲望。——译者

人；如果是全女人或全男人，则各自截成具有同样性别的两半。）这一说法似乎已远远超出了求爱术的范围，提出了有关爱的实质的问题。这种观点接近于柏拉图自己的论题。由阿里斯托芬口中说出这些话显得有趣且具讽刺意味，因为他是苏格拉底的宿敌。阿里斯托芬所说的情人们寻求他们失去的另一半，同柏拉图所言的灵魂牢记并向往他们昔日的故园何其相似？但是，现在我们只讨论这段对话中与男性恋爱相关的部分。显然，阿里斯托芬试图回答上述问题。他的答案是完全肯定，这使他的讲话和讽刺与众不同，且带上一丝丑闻的色彩。再者，一般人认为求爱者和被爱者的年龄、情感和行为应是不对称的，而阿里斯托芬的神话般的寓言却破坏了这一公认的原则。他假设二者对称平等，因为他认为二者同出一源，同样程度的快感和欲望使情人和爱人互相吸引。如果一个少年拥有半个男体，他会自然地爱上男人，爱和男人做朋友，"睡在一起"，乃至于"互相拥抱"①(sympeplegmenoi)。这并不表明该少年表现出了女性特征，而显示了他同一个纯粹男性相吻合。阿里斯托芬在他的喜剧里经常指责雅典的政治家。柏拉图使得他转而赞扬雅典政治家，并以此自娱。阿里斯托芬说："这批少年只有到了成年之后，才能在政治上显出是男子汉大丈夫。"②青年时代，他们委身于成年男子，因为他们正在寻找那一半男性；基于同样的理由，一旦进入壮年，他们所爱的也就是少

① 柏拉图，《会饮篇》，191e。
② 柏拉图，《会饮篇》，192a。

年男子。"热爱少年" (to be paiderastēs)和"珍惜爱人"(to be philerastēs)①是同一件事的两个侧面。因此，对于上述传统的认可问题，阿里斯托芬的回答是直率、简单、完全肯定的。这样，他废除了构成男子与男童间复杂关系的不对称理论，整个有关爱情与正确行为的问题变成了怎样找到失去的另一半的问题。

因此，苏格拉底-柏拉图性爱说截然不同于其他性爱说，这不仅因为它得出的结论不同，更主要的原因是，它倾向于用非常不同的术语来拟定这个问题。了解真正的爱的本质不再等于回答了以下问题：一个人应该爱谁？在什么条件下爱情对于双方都是高尚的？或者，至少，所有这些问题都从属于另一个首要的、最基本的问题：爱情的本质是什么？②

为了衡量柏拉图详尽叙述的观点以及它同流行的性爱说的差异，我们有必要先回忆一下色诺芬是怎样回答这一问题的。色诺芬强调传统的因素：即那种仅考虑自己快乐的爱情与那种同时也考虑到被爱者快乐的爱情的对立；把短暂的爱情转化为互惠、平等、持久的友谊的必要性。在《会饮篇》和《回忆录》中，色诺芬说，苏格拉底在肉体的爱和灵魂的爱之间划了一条严格的界线，他摒弃了自身的肉体的爱，把灵魂的爱视为真正的爱，把友谊(philia)作为赋予一切关系(synousia)以价值的基本原则③。色诺芬接着说道，光把

① 柏拉图：《会饮篇》，192b。
② 关于苏格拉底对阿里斯托芬的回答，参看柏拉图的《会饮篇》，205e。
③ 色诺芬：《会饮篇》，Ⅷ，12；Ⅷ，25；Ⅷ，13。

肉体的爱与灵魂的爱结合起来是不够的；必须摆脱爱情中所有肉体的成分（当一个人同时爱上另一个人的肉体和灵魂时，如果前者占主要地位，那么，随着青春的消逝，友谊也会枯萎）[1]；应该效仿苏格拉底，避免所有接触，弃绝可能妨害灵魂的亲吻，甚至要当心，肉体不要碰到他人的肉体，不要被他人的肉体"咬上。"[2] 毫无疑问，任何一种关系都应建立在构成友谊的要素的基础上。构成友谊的要素是：知恩报恩，努力帮助被爱的少年改进自己，互相爱慕，一旦建立友谊便要永久保持[3]。这是否意味着，色诺芬认为（或色诺芬眼中的苏格拉底认为），在两个男人之间不应存在任何性爱，只能有友谊呢？这，事实上便是色诺芬声称从莱克尔加斯的斯巴达发现的理式[4]。据他所说，在斯巴达，迷恋于少男肉体的人被指责为"可耻"，人们颂扬和鼓励的是那些只热爱少男的灵魂，只试图与他们建立友谊的"诚实"的成年人；因此，在斯巴达，"情人对于孩子的爱仅限于父亲对儿子般的爱，或兄弟般的爱。"但是在《会饮篇》中，色诺芬描述两种爱的区别不像苏格拉底那样具体。他简要介绍了性爱的概念和以友谊为目标的性爱的快感。如果说，友谊就是共同生活、相互关心、互相友善和分享情感，那么，它不能替代爱

---

① 同前，Ⅷ，14。

② 同上Ⅳ，26。

③ 同上，Ⅷ，18。

④ 参看色诺芬的《斯巴达人的体质》，Ⅱ，12—15。
莱克尔加斯：公元前9世纪的斯巴达政治家，为斯巴达立法者。
——译者。

情或其他最终取代友谊的东西。但是，色诺芬认为情人应该迷恋的正是友谊。他说，爱人的友谊能拯救性爱，保持它的力量，但是，除了把性爱看作互相的、持久的友爱的结果外，色诺芬没有赋予友谊以具体内容①。

柏拉图的性爱说与阿里斯托芬的性爱说极为不同，尽管二者思考的起点是一个相似的问题，即性快感在爱情中占何位置的问题。原因是，柏拉图提出这些传统问题，实际上，只是为了揭示，其他人在仓促回答这些问题时怎样忽视了基本问题。

《斐德若篇》的开头两段谈话，即吕西亚天真的谈话和苏格拉底挖苦嘲讽的演说，就少男不应向爱他的人让步这个论题展开了争论。苏格拉底指出，这种说法根本不可能道出真理。他说："我的话全不真实，说爱人应该接受没有爱情的人，尽管有一个有爱情的人在那里，说这是因为前者是清醒的，后者是迷狂的。"② 《会饮篇》开头的几段谈话所持观点与上述观点相反，颂扬爱情而不是抵毁爱情，指出，让步是绝对正常的，但只能以正确的方式，对高尚的人让步③，这其中没有什么不体面或可耻的，在爱的法则统治下，"只要两厢情愿，法则就是正确的。"④ 这些谈话比《斐德若篇》中吕西亚的谈话和对他嘲讽挖苦、吹毛求疵的苏格拉底的谈话更推崇爱情，但这并没有使之显得比后者更真

① 色诺芬：《会饮篇》，Ⅷ，13。
② 柏拉图：《斐德若篇》，244a。
③ 参看柏拉图的《会饮篇》，184e，185b。
④ 同上，196c。

实(etymai)。

《会饮篇》中苏格拉底报告的第俄提玛的谈话，以及《斐德若篇》中苏格拉底本人叙述的寓言反驳了上述颂词。它们是真理的话语 (discourses etymoi)。真理的话语就是真实的颂词，源自于它们讲述的真理。是什么使得它们成为真理的话语?它们和以前的颂词和错误论点有何区别?第俄提玛和苏格拉底比其他讨论者更有活力、更严肃认真，这是事实，但区别并不在此。其他人的谈话太随便。快感本应完全是灵魂的快感，而在他们的谈话中，太多谈到肉体的快感。但第俄提玛和苏格拉底也没有以此来抨击他们。第俄提玛和苏格拉底的观点同其他人的差别在于：他们提出问题的方式不同；他们对有关爱情讨论的传统问题作了一些基本的转换和替代。

1．从讨论爱情行为到探讨爱情本质。 其他演讲辩论把爱情以及情人不由自主的、强烈有力的行为作为先决条件。承认了"爱情的存在"[1]后，当务之急便是了解双方应怎样行动。如果恋人试图达到"销魂"状态，应用什么方法，以何种形式，到什么程度，借助于何种劝导方式，给予什么爱情的承诺。被爱者应该以何种方式，在何种条件下，经过何种拒绝和考验后，才作出让步。举止行为问题，是以爱情存在为基础的。现在，第俄提玛和苏格拉底讨论的对象是爱本身、爱的本质和爱的本源，究竟什么使之如此强烈，什

① 柏拉图：《斐德若篇》，244a。

么推动它如此执着、如此疯狂地向它的目标前进："什么是爱？其特征是什么？其作用结果是什么？"[1] 这是一个本体论的问题，不再是道德论的问题了。所有其他讨论者谈话的方向都是赞美或批评爱情，把爱情分为好的和坏的，区分一个人该做什么、不该做什么。关于爱情讨论的通常论题是探寻合适的行为，以及详细描述求爱的艺术。反思的首要对象是举止或相互间行为的准则。柏拉图把这个问题撇在一边，至少是暂时撇在一边，提出了爱情是什么的问题[2]。

以这种方式提出这个问题，首先意味着，讨论的对象被替换了。第俄提玛指责苏格拉底——实际上，是在他之前所有的颂词作者——从被爱者(ton erōmenon)身上寻求爱情问题的答案，责备他们因此让自己盲目迷恋于被爱男童的魅力、美貌和完美，错误地把他的优点归于爱情本身。第俄提玛认为，只能从爱情的本质中而不是从爱情的对象中发现爱的真谛。所以，有必要暂不考虑被爱者，把目标重新对准恋爱者(to erōn)，探查他本身的状况[3]。苏格拉底针对《斐德若篇》开头两段反对赞美爱情的谈话，就灵魂说作了大段讲话。他也提到，在寻求爱的真谛时，应把目标对准恋爱者。但是，由于讨论对象被替换，后果是，关于爱情的颂词将不得不面临变成仅仅是一种"赞美词"(同时对于恋爱者

① 柏拉图：《会饮篇》，201d。

② 在斐德若的谈话之后，苏格拉底指出，讲话者必须"了解他所谈主题的真正道理(《斐德若篇》259e)。

③ 柏拉图，《斐德若篇》，259e。

和被爱者的赞美）的危险；将不得不讨论（像在《会饮篇》中）爱情的“中介”性、爱情的不足（因为爱本身不具备它期望的美丽的东西），由爱产生的贫困和创造力、无知和知识的根源；还将不得不讨论（像在《会饮篇》中）遗忘和回忆天上的印象这二者是如何在爱情中混和的，以及通向爱情目的的漫长的受难之路。

2．从男童的荣誉问题到热爱真理的问题。像第俄提玛所说的应该把注意力从被爱对象转移到恋爱原则上，并不意味可以闭口不谈被爱对象的问题，正相反，当恋爱原则初步形成后，以后整个发展过程便是决定爱情存在时爱的究竟是什么。但是，一篇文章如果旨在确定爱情的本质而不是赞美被爱者，它提出关于爱情的问题所用的术语将同以前的有所不同。

在传统讨论中，问题的起点是恋爱对象。提出的问题是：被爱者是什么样的人，他应该是什么样的人？——他不仅应拥有美貌，还应具备高尚的灵魂，良好的教育，洒脱、高贵、勇敢、充满男子气概的性格——何种形式的爱情对于他及爱他的人都是高贵的？人们对于被爱者和他的天性的爱慕决定了问题的形式和严肃的风格，但是，柏拉图提出的问题显示出，他先反思爱情本身的本质，然后在这基础上真正决定爱的对象。第俄提玛告诉苏格拉底，爱情不应追逐多情者易于依附的美丽的东西，而应该蕴育精神产物，通过冥思，从爱的真谛中，从绝对纯净中，从“形式的绝对统一”中，

悟出“纯粹的美”。在《斐德若篇》中，苏格拉底本人也揭示了，如果灵魂的记忆力很强，可以记住它在天国里见到的情景，如果灵魂被强大的动力推动着，如果灵魂排除了不纯净欲望的干扰，它会怎样紧随着被爱的对象，仅仅因为后者反映并模仿了爱本身。

我们确实发现，在柏拉图的言论中有这样一个论题：应该爱男孩的灵魂，而不是爱他们的肉体。然而，柏拉图既不是第一个、也不是最后一个说这话的人。古往今来，人们谈论爱情时，常要谈到这个论题。由于各人的严格程度不同，结论也有所不同。这一论题始于苏格拉底，色诺芬把它推向了极端。使柏拉图的观点与众不同的，不是他把灵与肉一分为二，而是他用以证明肉体的爱逊色于灵魂的爱的方法，他的这一观点不是基于被爱男童的高贵品质，而是恋爱者本身的优秀品德（他对于不朽的追求，对于纯净美的向往，对于天国印象的回忆），这决定了他恋爱的性质和形式。此外，柏拉图没有在堕落的肉体的爱与高尚的灵魂的爱之间划出一条清晰、确定、不可逾越的界线（这一点在《会饮篇》和《斐德若篇》中都显而易见）。尽管同追求美相比，肉体的满足地位低下、不足挂齿，尽管肉体的欲望有时会具有很大的危险性，因为它会妨碍或阻止对美的追求，但肉体的欲望并不总是被排斥或被诅咒的。根据《会饮篇》中的著名公式，从一个美丽的肉体，到其他美丽的肉体，再上升到在“人的活动”中，在“行为准则”中，在“知识”中找到的美，这一运动过程连续不断，直到最后，人们看到了“美的汪洋大

海。"①《斐德若篇》中也有同样的观点。有的人没有屈从于肉体，柏拉图赞扬了他们灵魂的勇气和完美；也有的人为了荣誉而不是为了哲学而生活，他们屈从于自己的激情，偶而"做了那种事"，但是，柏拉图没有允诺惩罚他们。当他们的灵魂离开肉体，他们在凡界的生活已经结束时，他们可能会发现失去了翅膀（那些仍旧是"自己的主人"的人则没有失去翅膀）。因此，他们不会被迫永远在下界航行；两个恋人会结伴在天堂之下旅行，直到"由于他们的相爱"②而重新获取他们的翅膀。柏拉图认为，真正的爱的基础不是排斥肉体，而是超越对象的表象，是对于真理的追求。

3．从恋爱双方不对称的问题转向爱情的融合问题。公认的社会习俗以为，性爱来自恋人方面，至于被爱者呢，他不能和主动者一样主动，人们很可能期望他成为一个同追求者步调一致的依附者，一个 Anteros。但是这种反应的性质产生了问题：被爱者的反应和追求者的反应不可能完全对称；被爱男童要回报的，是追求者的善意，他的优秀行为，他的温柔的关怀和他的模范榜样，他的欲望和快感则占次要地位。只有等到狂热的爱情逝去，年龄平息了激情，排除了种种危险，这时，两个朋友才能完全平等互惠。

但是，如果性爱是到达真理的途径，那么，只有在被爱者也被同一性爱力量推向真理时，恋爱双方才能再度结合。

① 柏拉图，《斐德若篇》，210c-d。

② 同上，256c-d。

在柏拉图的性爱说中，被爱者不能安于被动的地位，只是等待接受——这里用交流这个词(因为他是被爱的)——他所需要的忠告和渴求的知识。他完全应该成为恋爱关系中的主动者。事实上，这就是《斐德若篇》第三段讲话最后部分中，讨论重心由求爱者转移到被爱者的原因。苏格拉底已经描述了求爱者为赢得他的爱人而经历的长途跋涉，忍受的炽烈情感，遭受的艰难困苦，以及为赢得对他属下的控制而不得不进行的艰苦斗争。现在，他把注意力转向了被爱者。这个少年男子的伙伴们也许已经使他相信，向追求者让步是没有好处的；不管怎样，他同意与求爱者作伴，后者在他身边使他欣喜若狂；他感到欲望高涨而精神振奋，灵魂开始生长出翅膀和羽毛①。当然，他仍不了解他向往的东西的真实本质，也不知道用何种词语来表达他的情感；但他"伸出手臂，抱住了他的情人，亲吻了他。"② 这一时刻至关重要："求爱术"要求爱情双方不均衡，但这里，"爱的辩证法"需要恋爱双方完全一致地行动。爱情对于双方都是一样的，因为这一行动把他们引向了真理。

4．从被爱者的优秀品质到追求者的爱情和智慧。在求爱术中，作出种种努力的是求爱者，虽然人们期望他能保持自我，但很显然，爱情的巨大力量使他奋不顾身。他遭到的抵抗来自被爱男童的荣誉感、自尊以及男孩在拒绝时所

---

① 参看柏拉图的《斐德若篇》，259e。

② 同上，255e—256a。

表现的合乎情理的执拗。当性爱被看作通向真理的途径时，在这条爱情之路上走在前面的人，即真正地倾恋于真理的人，最能帮助另一个人，防止他堕落于各种低级的享乐中。通晓爱情的人也会成为精通真理的人，他的任务就是教导被爱者战胜自己，变得"比本身更坚强"。在爱情关系中，把爱情同真理相联，其结果是，一个新的形象出现了：引导者的形象逐渐取代了求爱者的形象，并且，由于这个人物能完全控制自己，从而把这场游戏的性质彻底改变了，角色也不同了，他建立了放弃性快感的原则，使自己成为所有渴望真理的年轻人的恋爱目标。

《会饮篇》最后几页描写的苏格拉底同亚尔西巴德，格罗康的儿子卡密德，迪奥克利斯的儿子欧西德谟斯，以及许多旁人的关系①，很可能便是这种真理引导者与真理追求者的关系。在这些关系中，角色的分配完全颠倒了。是男童们，那些美貌、有许多追随者的少男们，迷恋上了苏格拉底。他们亦步亦趋紧随着他，试图引诱他，非常愿意表示对他的好感，以换取他的智慧的珍宝。他们处于追求者的位置，而他，这位肉身丑陋的老人，则处于被追求者的位置。但是，他们不知道，苏格拉底仅在能够拒绝他们诱惑的前提下接受他们的爱。这并不意味，他对他们没有欲望或爱，而意味着，他被真正的爱的力量推动着，他知道应该怎样真正

---

① 柏拉图：《会饮篇》，222b。关于苏格拉底和性爱的关系，参看P．亚多的《精神修习与古代哲学》(Exercices spirituels et philosophie antique)，69—82页。

地去爱那必须被爱的真理。亚尔西巴德在著名的"考验"期间，发现了这一点。第俄提玛以前说过，他（指苏格拉底）是在爱情问题上最聪明的人。所以，真理引导人的智慧（不再是少年的荣誉）既是真正的爱的对象，也是使人免于"让步"的原则。

在这一段中，苏格拉底被赋予传统的圣人形象所具有的力量：肉体的耐久力，抵制感官刺激的能力，摆脱对于肉体的注意、集中所有灵魂力量的能力①。但是，我们应当理解，这些力量在这个相当特殊的性爱游戏中非常有效，它们保证苏格拉底在这场游戏中能控制自己，使苏格拉底有资格成为年轻人追求的最高爱情目标，同时也使他有资格成为唯一能把他们的爱情引向真理的人。在爱情游戏中，已有多种不同的控制形式（求爱者试图控制被爱者，被爱者试图逃避这种控制，并且，利用他的拒绝，反过来控制求爱者），苏格拉底又介绍了另一种控制形式：由真理引导者行驶的主导权，他拥有这权力，因为他善于控制自己。

这样，我们可以从三种观点出发来看柏拉图的性爱说。首先，它是一种回答希腊文化中固有的成年男子与男童关系问题的学说，这个问题就是给后者快感应到什么程度的问题。从这个角度看，柏拉图的回答似乎比以前有关爱情的争论，或色诺芬论词中假托"苏格拉底"的话，更复杂，更详尽。事实上，柏拉图是这样解决爱情对象的问题的：把有关被爱者的问题转回到关于爱情本身性质的问题；把爱情

① H.焦里的《柏拉图的逆转》(Le Renversement platonicien)，61—70页。

关系的结构变为爱情同真理的关系；把爱情对象增为两个，即被爱者和堕入情网者；转换被爱的年轻人的角色，使他爱上知晓真理的人。从这一点上，我们可以说，柏拉图的性爱说圆满解决了阿里斯托芬寓言提出的问题，因为它赋予后者以真理的内容。它揭示了同一爱情怎样能使一个人同时既热爱男童又珍惜友情。在恋爱实践中，erastes和eromenos之间，即情人和爱人之间的不对称、不均衡、对抗和躲避，这些一直使二者关系困难重重的因素，已不再是理所当然的事了。换一句话说，双方可以各自按完全不同的过程，采用完全不同的形式，实施完全不同的规则，来发展他们的关系。爱情的发展过程成为真理引导者向少年男子传授智慧的意义的过程。

但是，柏拉图的性爱说——这里指的是学说的另一面——把真理问题作为一个最基本的问题引入爱情关系中，完全不同于前人的说法这是很明显的。以前的学者认为，一个人必须抛弃享用快感的欲望。恋人的任务是认识使他迷狂的爱情的真实本质，完成这一任务，事实上他就达到了他的目标。柏拉图对于阿里斯托芬疑问的回答改变了后者给予的答案。柏拉图的答案是：一个人在另一个人身上寻求的不是他失去的一半，而是同他的灵魂相连的真理。因此，他必须做的有关伦理方面的事便是发现并且毫不松懈地牢牢抓住蕴藏在他的爱情中的与真理的联系。这样，我们了解了，柏拉图学说怎样试图摆脱通常那种围绕恋爱对象以及给予爱情程度提出问题的方法，以达到开辟一种围绕情人

和他知晓的真理提出关于爱情问题的新方法的目的。

柏拉图描述的苏格拉底的性爱说，确实讨论了在爱情讨论中常见的问题。但是，苏格拉底没有着手给合适行为下定义。合适行为指的是，情人提供了许多很有价值的服务，爱人应该拒绝他的情人多长时间，才能使二者的力量达到平衡。苏格拉底试图决定，情人应作出什么样的自我改善，什么样的努力和工作，才能激发并建立起同真理的联系。他没有试图一锤定音地划出一条界线，区分什么是可尊敬的，什么会带来耻辱，而是试图描述欲望的发展过程，在这过程中经历的困难、起伏和挫折。欲望的发展最终引向欲望的本质。《会饮篇》和《斐德若篇》表明了一种以求爱技巧和承认被爱者自由为基本结构的性爱说，过渡到一种以情人的禁欲和追求真理为中心的性爱说，问题就此被替换了：在反思快感的享用时，它讨论的题目是快乐和快乐的力度，怎样通过自我控制保证正当的爱情实践和正确分配快感。柏拉图性爱说关心的是欲望，通过了解欲望的真正目标（即真理）而使欲望达到目标。节制(sōphrosynē)的生活，即《法律篇》中描绘的那种生活，是一种“在一切方面都是温和的、有着淡淡的痛楚和轻柔的快感、有着适度的欲望和不甚疯狂的爱情”的生活①。这一观点也就是说，通过自我克制，有节度地享用快感。《斐德若篇》描述了灵魂的长途跋涉和为爱情而进行的艰苦奋斗，指出，灵魂将收到来自上天的奖励，将演习“有条不紊的养身之道”，因为灵魂是“她自己

① 柏拉图：《法律篇》，V，734a。

的主人"，她善于把握尺度，她已"降服了恶的力量，解放了善的力量"①。但是，灵魂只有在同真理保持一种双重联系的情况下，才能战胜欲望，这双重联系，一是灵魂同欲望本身的联系，二是灵魂同欲望的目标，即真理之间的联系。

这样，我们看到，从这里开始，问题中心转向了欲望之人。这并不意味着柏拉图的性爱说，突然地、永远地同关于快感及快感享用的伦理一刀两断。相反，我们发现，后者在不断发展、不断改变着自身，但是，以后对于性行为的置疑是从性欲灵魂和对性的秘密的解释上提出来的。对于这一变化，源自柏拉图学说的思想传统起了很重要的作用。

这一有关男童的哲学反思暗示了存在一个历史的悖谬。这种男性间的爱情，更准确地说，成年男子对少年男子和青少年的爱情，在以后很长一段时期内遭到猛烈的抨击。然而，希腊人却认为这是合法的。我们乐意以此证明，希腊人在这一领域极为自由。然而，正是在这种男子同性恋关系上，他们说，需要采取最严厉的节制态度。虽然他们也讲到在健康问题上要节制，也讲到要维护婚姻秩序，在后二者问题上的节制显然远不像前者那么急迫。我们可以肯定，除了在少数几种场合下，他们并不责备或禁止男子同性恋。但是，正是在反思对于男童的爱的基础上，构成了"无限定节制"的原则；克己的理式（苏格拉底以其成功地抵制诱惑的行动作了一个好榜样）；和认为这种克己本身具有很高的精神价值的观点。我们乍一看会很惊奇地发现，在希腊文化

① 柏拉图：《斐德若篇》，265a-b。

和同少年男子的同性恋中，形成了一种反对与少年男子同性恋的性伦理学的一些主要因素。这一新的性心理学依据的是以前提到过的原则：有关在恋爱关系中双方对称、互惠的要求；经历长期艰苦的与自我斗争的必要性；真正的爱情本身逐步净化的过程；把自己看成一个充满欲望的人。

假如我们设想与少年男子的同性恋导致对这种爱的禁止，或哲学特有的模棱两可性只有在要求制止这种恋爱的情况下才承认这个现实，那么我们就忽略了至关重要的一点。我们应该记住，这种"禁欲主义"并不是用来驱除与少年男子的恋爱，相反，是用来仿效这种恋爱，并且通过提供形态和方式，维护它的存在。但是，事实是，这种禁欲主义将完全禁欲定为标准，优先考虑的是欲望的问题，因此它引用的要素不是很容易能从围绕怎样正确享用快感的伦理学中找到的。

结　论

在日常生活领域里，古希腊学者们特别留意休生养息之道、家政管理之法和追求性爱之术三个方面。在颂词里，他们详细地描述了这些生活习俗。无论是在日常生活中，还是在理论讨论中，希腊人都把性行为作为一个伦理问题来考虑。他们认为性活动要适度，因此，他们试图决定什么样的性活动才是适度的。

这并不是说，大多数希腊人只从这三点发现性快感。我们可以发现，在他们留给我们的文学作品中，存在着大量其他的论题和成见，但是，我试图把讨论范围控制在指令性的颂词里。这三个中心论题是所有论题中最主要的。希腊人根据简朴克制和严格要求的生活准则，从这三个中心论题中，发展出生活的艺术、行为的艺术和享乐的艺术。

初看一下，我们会得到这样的印象：这三种互不相同的思想方式同以后基督教社会中苦行的思想方式极为相似。有人认为，非基督教思想对"性自由"的习俗持宽容态度，而紧随而来的基督教社会的道德观则阴沉压抑、约束性很强，二者根本对立。这种看法至今仍有很大的市场，在某种情

况下，我们忍不住想要指出这一看法的错误。事实上，我们必须承认，严厉苛刻、并被严格执行的适度性爱原则，很显然，并非起源于基督教时代，也不是起源于中世纪后期，甚至也不是起源于希腊罗马时代最严厉的时期，如斯多葛时期。早在4世纪，就形成了以下这种观念：性活动极其危险，且本身代价昂贵，同失去生命本源密切相关，因此非常需要谨慎地、节制地进行性活动，以阻止不必要的纵欲。我们又发现，那时期还存在一种婚姻关系模式，要求夫妻双方都避免从"婚外"寻求快感。我们还发现这样一个论题：成年男子必须摒弃一切同少年男子的肉体关系。一项笼统的、节制性活动的原则，一种性快感可能是罪孽的怀疑，一条严格、忠诚的一夫一妻制婚姻的设想，一种绝对贞节的理想，所有这些，构成了一座性生活的模式。显然，希腊人没有照此模式生活。但是，不正是那些在他们当中形成的哲学、道德和医学观点，构成了一些基本原则，以后的道德观——尤其是基督教社会的道德观——重兴了这些原则？然而，我们不能停留于此。两种法规从表面形式上来看，可能极为相似，但这恰恰显示了禁令的乏味和单调。社会允许什么样的性活动，禁止什么，同赞成什么，反对什么，是一回事，但是，性活动是怎样开始成为、接着怎样被承认、最后怎样正式成为一个道德问题，则完全不是一回事。

在希腊思想中，性行为是一种 aphrodisia，是发生在力量竞技场上的快感行为。我们已经看到了，性行为是怎样成为希腊伦理活动的一部分的。如果要人们承认这些活

动符合理性，符合道德，还需采用一种适度、适时、适量和抓住有效机会的策略，这一策略的最终目标是让求爱者达到严格的自我控制的境地，达到至高、至善、至美的境界，这样，求爱者即使在左右他人时，也能发挥出比本身具有的更大的力量。求爱者需要加强自我约束，这意味着他需要培养克己的作风。然而，这并不是一条每个人都必须遵守的普遍法则，而是一种高尚的行为风尚，那些希望生活得最优雅、最充分的人会严格按照这些原则生活。如果有人想要给那些构成我们的性道德观的几大主题（快感是危险邪恶的领域，必须坚持实行一夫一妻制，同性间不可有性活动）找个来源，把它归之于那个虚构的、叫做"犹太-基督教"道德观的东西，是个错误，而从中寻求跨越时空的禁律或永久的法律形式，则是更大的错误。希腊哲学过早地对性活动的严肃性问题进行讨论，而性活动的严肃性并不植根于一条在不同历史阶段以不同的压制形式出现的、不受时间限制的法律。它属于一种历史，这种历史，比起规范变迁的历史来，对于理解道德经验的变迁要具有更大的决定意义。这种历史，是一种"伦理"史，被作为对与自我的关系的形式的详尽说明。这种说明使个人将自己建构为伦理行为的主体。

从希腊思想中发展出了自我行动的三大艺术，自我的三大技艺，即饮食学、家政学和性爱学。如果不能说他们各自提出了特殊的性爱伦理，那末，至少可以说，它们提出了独特的适度性行为的观点。希腊人在详细分析节欲的要求时，

不仅没有试图规定一个束缚每个人行为的法则，也没有试图把性行为变成一个在所有方面受制于一组唯一的原则的有机整体。

饮食学中也有适度原则。它的定义是：适量、适时地享用快感(aphrodisia)。要做到适度，主要要注意"恰当的时间"，以及身体的不同状况与季节变化的关系。这一规定从本质上揭示了人们对于暴力的恐惧，对于精疲力竭的厌恶，以及对于个人生存和后代延续的双重忧虑。家政学中的适度指的不是婚姻双方的相互忠诚，而是指丈夫为了保证妻子的利益，对妻子行使权威时享有的某种特权。在家政管理中，适度的目的不是要抓住合适的时机，而是要在整个一生中，保持某种适合于家庭生活的等级制度。为了维护这一制度的持久，男子必须惧怕一切过度的行为，在指挥别人的时候做到自我克制。最后，性爱学中的适度又属另一种类型。适度原则尽管没有要求人们完全、简单地弃绝一切性欲，但我们可以发现它的意图所指，它的理想是摒弃所有与少年男子的肉体接触。性爱学中的时间观念，和同身体条件、婚姻状况相关的时间观念极不相同。这是因为，性爱延续的时间飞逝而过，却不可避免地将人引向近在眼前的死亡。至于说激发出性爱适度论的那种关注，是出于对青少年男子气慨及他们未来作为自由人的地位的尊重。这已不再是一个人怎样掌握自己的快感的简单问题，而是了解一个人在克制自己，同时真诚地爱上别人的时候，怎样允许别人拥有自己的自由的问题。柏拉图的性爱论正是在考虑同

少年的恋爱关系时提出有关爱情、摒弃快感、以及认识真理三者之间复杂关系的问题的。

回忆一下K.J.多佛尔写的一段话将有助于我们了解希腊文化："希腊人既没有继承也没有发展这样一种信念，即神力向人类展示了节制性生活的一系列法则；他们没有倡导节欲的宗教组织，面对比他们的文化更悠久、更丰富、更复杂的文化，即与他们的文化差异甚大的文化，希腊人可以自由自在地选择、改变、发展——最重要的——"革新"①。他们把性行为当作一个道德问题来考虑，不是为了考证它本身，证明它的正确性，也不是为了制定强加于每个人头上的禁令，而是为了建立一种——为占人口极小部分的自由的成年男子——生存美学，即把自由看作权力游戏的艺术。他们的性爱伦理学（我们自己的性爱伦理学部分来源于此），建立在一个非常严厉的、充满不平等和限制的系统上（尤其在同妇女和奴隶的关系上），但这一思想的基本问题，是一个自由人如何行使自由——即他的权力的形式——和认识真理的关系问题。

如果我们俯瞰一下长时期以来伦理史的发展及其变化，我们首先会注意到重心的转移。显然，在古希腊思想中，同少年男子的关系是最微妙、最敏感的问题，是思考和分析最活跃的中心，也是最需要实施节制的地方。纵观性爱学缓慢的演化过程，我们可以看到，这个重心还移到其他地方，逐步地，移到妇女身上。这并不意味着与少年男

① 参见K.J.多佛尔的《希腊同性恋》，203页。

子的同性恋已不复存在，人们已不再谈论它，也不意味着人们已不再对此提出问题，而是，妇女及同妇女的关系受到了更多的注意，论题或为贞洁，或为婚姻的重要性，或为夫妻双方对称与互惠的关系。从17、18世纪开始，问题又一次转移，这次从妇女转到肉体上，转到孩子的性问题上，概括地说，转到性行为，它的正常状况与健康的关系上去。

在发生这些变化的同时，原先散布于享用快感的各种不同的"艺术"中的因素，趋于某种形式的统一，出现了一种教义上的统一。其中一部分是由圣奥古斯汀提出的。这种统一把死亡、不朽、婚姻和对真理的追求纳入同一个理论体系，并使之概念化。还有一种"注重实际"的统一，这种统一将不同的生存艺术的中心定为自我解剖、净化的过程，以及对性欲的斗争。因此，性活动问题的焦点已不再是快感以及享用快感的美学，而是欲望和净化欲望的解释学。

这一变化是所有一系列转变的结果。我们有材料证明，这些转变的开端，甚至早在基督教发展之前，在公元一二世纪的道德家、哲学家和医生的思想里，已经有了这些转变的迹象。



附录：福柯的生平与著述

福柯1926年生于法国普瓦蒂埃(Poitiers)，1948年毕业于巴黎高等师范哲学系，后继续攻读心理学、心理病理学，于1950年获心理学学位，1952年获心理病理学学位。毕业以后，福柯曾在母校教授心理病理学，并到精神病院考察心理医疗的状况。1955年至1958年，福柯在瑞典乌柏沙拉大学法文系任教，1958年在波兰华沙任法国研究所所长，1959年转往汉堡，任法国研究所所长。其间获法国国家博士学位。1960年起侨居突尼斯，任克莱蒙—菲朗大学文学院哲学研究所所长。1968年12月回国，任巴黎大学文森纳学院哲学教授，1970年任法国名望最高的学府——法兰西学院讲座教授，主讲思想史与思想体系。1984年在巴黎去世，享年57岁。

福柯虽然英年早逝，但他却留下了大量视角独特的研究成果。他在50年代开始著述，最初的兴趣主要在于精神病的文化考察。1954年出版的第一本书《精神疾患与人格》(Maladie mentale et personnalité，1955年起书名改为《精神疾患与心理学》，Maladie mentale et psychologie)，并未在理论上有多大建树，因而未能起引人们重视。就连福柯自己也认为这本书不值一提。1961年出版获法国国家博士学位的论文《精神病与神智失常——古典时期精神病史》

(Folie et déraison Histoire de la folie à l'âge classique, 1972 年第二版书名改为《古典时期精神病史》, Histoire de la folie à l'âge classique, 1965 年英译本书名作《疯狂与文明——理性时代精神病史》, Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason), 虽然此书后来使他成名，但在当时反应却也不甚热烈，萨特与梅隆•庞蒂主办的《现代》杂志甚至把它贬得一文不值。1963 年出版了《诊所的诞生——医学观念考辨》(Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical)和《雷蒙•卢塞尔》(Raymond Roussel), 才使人们对他刮目相看，并重新认识他两年前出版的《精神病史》。但是真正使他成为一代思想大师的是他于 1966 年出版的《语词与事物——人文科学考辨》(Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines. 1970 年英译本书名改作《事物的秩序——人文科学考辨》, The Order of Things An Archaeology of the Human Sciences, 并刊有福柯为英译本撰写的序言)。该书一出版，便引起了轰动。1969 年福柯又出版了一部考辨著作《知识考辨学》(L'archéologie du savoir)。1970 年在法兰西学院就职时发表演说《话语的秩序》(L'ordre du discours, 1971 年出版，后改为《语言论》, The Discourse on Language, 收入纽约1972年英文版《知识考辨学》一书)。此后，福柯又于 1975 年出版了《监管与惩罚——监狱的诞生》(Surveiller et punir Naissance de la prison, 英译本书名作《规戒与惩罚——监狱的诞生》, Discipline

and Punish Birth of the Prison, 1977)，1976 年出版《性史》第一卷《认知的意愿》(Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir，英译本书名改为《性史：卷一引论》，The History of Sexuality. Volume I: An Introduction，1978)。进入 70 年代以后，福柯的声誉急速上升，到 70 年代中期，他的影响便已遍及西欧，在法国则成为执知识界牛耳的人物。但是，76 年以后，福柯却沉默了七、八年，潜心于《性史》其余各卷的撰述，到了 1984 年却一下子推出了两卷，再次引起极大轰动。可惜的是，因为他的早逝，这部书未能写完。

[General Information]
书名=性史 （第一、二卷）
作者=[法]米歇尔·福柯
页数=429
SS号=10156345
出版日期=